DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

DOCTORIS ANGELICI

DIVI

THOMÆ AQUINATIS

SACRI ORDINIS F. F. PRÆDICATORUM

OPERA OMNIA

SIVE ANTEHAC EXCUSA,
SIVE ETIAM ANECDOTA; EX EDITIONIBUS VETUSTIS ET DECIMI TERTII SÆCULI CODICIBUS RELIGIOSE CASTIGATA;
PRO AUTHORITATIBUS AD FIDEM VULGATÆ VERSIONIS ACCURATIORUMQUE PATROLOGIÆ TEXTUUM,
NUNC PRIMUM REVOCATA;
NOTIS HISTORICIS, CRITICIS, PHILOSOPHICIS, THEOLOGICIS, CUNCTAS ILLUSTRANTIBUS CONTROVERSIAS
OCCASIONE DOGMATUM SANCTI AUTHORIS EXORTAS, SOLLICITE ORNATA,

STUDIO AC LABORE

STANISLAI EDUARDI FRETTÉ

Sacerdotis Scholæque Thomisticæ Alumni.

VOLUMEN DECIMUM-TERTIUM

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE POTENTIA. — DE MALO.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

13, VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC LXXV

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ.

DE POTENTIA.

QUÆSTIO I.

DE POTENTIA DEI[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit potentia.

Quæstio est de potentia Dei[2], et primo quæritur, utrum in Deo sit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim est operationis principium. Sed operatio Dei, quæ est ejus essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.

2. Præterea, omne perfectissimum est Deo attribuendum[3], secundum Anselmum, in *Monol.*, c. XIV, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 163. Ergo quod respicit aliquid se[4] perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passivam formam et activam operationem. Ergo potentia Deo attribui non potest.

3. Præterea, potentia est principium transmutandi in aliud, secundum quod est aliud, secundum Philosophum, in V *Metaph.*, text. XVII. Sed principium relatio quædam est; et est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in Deo secundum rem.

4. Præterea, habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

5. Præterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur ejus primitiæ vel simplicitati. Sed Deus, inquantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam, quæ saltem secundum modum significandi super essentiam addit.

6. Præterea, secundum Philosophum, in III *Phys.*, text. XXXII, in perpetuis non differt esse et posse : multo minus ergo in divinis. Sed ubi est eadem res, debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius

[1] Et habet septem articulos.

Primo enim quæritur, utrum in Deo sit potentia; 2° utrum potentia Dei sit infinita; 3° utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, Deo sint possibilia; 4° utrum judicandum sit aliquid possibile vel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores; 5° utrum Deus possit facere quæ non facit, et dimittere quæ facit; 6° utrum Deus possit facere quæ alii faciunt, ut peccare, ambulare, etc.; 7° utrum Deus dicatur omnipotens (*a*).

[2] In Parm. : « movetur quæstio. » — [3] Sensus est Anselmi. — [4] Al. deest « se. »

(*a*) Omnes illæ divisiones in initio quæstionum positæ in veteri editione nostra gothicis characteribus exarata desiderantur, et similiter in codicibus.

autem est essentia quam potentia : quia potentia essentiæ advenit. Ergo in Deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.

7. Præterea, sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia, secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omni potentia.

8. Præterea, omnis potentia ab actu separata est imperfecta : et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui conjuncta : et ita potentia creandi est conjuncta actui semper; et sic sequitur quod ab æterno creaverit res; quod est hæreticum.

9. Præterea, quando aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid superadditur. Sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat.

10. Sed dicebat [1], quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem; sed solum secundum modum intelligendi. — Sed contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re, est cassus et vanus.

11. Præterea, prædicamentum substantiæ est nobilius aliis prædicamentis. Sed Deo non attribuitur, ut Augustinus dicit (a). Multo ergo minus prædicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

12. Sed dicebat [2] quod potentia quæ Deo attribuitur, non est qualitas, sed ipsa [3] essentia, sola ratione differens. — Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil, ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia præter essentiam, sicut ratio potentiæ est præter rationem essentiæ.

13. Præterea, secundum Philosophum, lib. IV *Topic.*, cap. v, circa med., omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum. Nullum autem hujusmodi Deo convenit : quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

14. Præterea, virtus a Dionysio, in lib. *Cælest. hierar.*, cap. xi, § II, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 28, ponitur media inter substantiam et operationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; et ita nec per potentiam : et sic potentia non est in Deo.

15. Præterea, secundum Philosophum, in XII *Metaph.*, lib. IX, cap. xi; et lib. V, cap. xvii, potentia activa, quæ sola Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Sed Deus agit sine transmutatione, sicut patet. Ergo Deo potentia activa attribui non potest.

16. Præterea, Philosophus, *ibidem*, dicit, quod ejusdem est potentia actionis et passionis. Sed potentia passionis Deo non convenit. Ergo nec potentia actionis.

17. Præterea, Philosophus, *ibidem*, dicit, quod potentiæ activæ est contraria privatio. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo sit privatio, non erit ibi potentia.

18. Præterea, Magister dicit, in i distinct., II lib., quod agere non proprie competit Deo (b). Sed ubi non est actio, ibi non potest esse potentia activa nec passiva, ut patet. Ergo nulla.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxxviii, 9 : *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Præterea, Math., iii, 9 : *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahæ.*

Præterea, omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

Respondeo. Ad hujus quæstionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu : actus autem est duplex : scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi : sic enim quasi omnes intelligunt actum : secundo autem exinde fuit translatum ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis; unde et similiter duplex est potentia : una activa, cui respondet actus, qui est

[1] Parm. : « dices. » — [2] Parm. : « dices. » — [3] Parm. : « sed Dei essentia. »

(a) « Manifestum est Deum abusive substantiam vocari. » Aug., lib. VII *De Trin.*, c. v, ed L. Vivès, tom. XXVII, p. 334.

(b) « Sciendum est hæc verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. » Magister Sentent., lib. II, distinct. i, *Op.* D. Thomæ tom. VIII, p. 2.

operatio, et huic primo nomen potentiæ videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiæ devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiæ passivæ, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum: unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subjectum [1]. Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiæ non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhærentiæ, qua alteri inhæret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus [2] quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus: unde non oportet, si potentia in Deo ponitur quæ sit effectus principium, quod essentiæ divinæ quæ est operatio sit aliquod principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex ratio. Una realis, illa scilicet qua personæ ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personæ divinæ non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Præpositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quæ requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiæ; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, sit perfectissimum; sed oportet quod sit conveniens ad designationem perfectissimi, ad quod competit aliquid ratione suæ perfectionis quod habet aliquid se perfectius, cui tamen deesset illa quam aliud habebat [3].

Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii, sed quia est id quod est principium.

Ad quartum dicendum, quod habitus nunquam est in potentia activa, sed solum in passiva, et ea est perfectior; talis autem potentia Deo non attribuitur.

Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia; hoc enim quod est actionis principium, potentia est: unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiæ in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiæ ejus, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiæ.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod ejus essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit: nam nomina respondent intellecti-

[1] Al.: « subjecta. » — [2] Parm.: « in quod. » — [3] Parm.: « deest ... habet. »

bus, secundum Philosophum, I *Periherm.*, in princ.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit passiva, et hoc concedimus.

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est conjuncta actui, id est operationi, nam operatio est divina essentia: sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturæ fuerint ab æterno.

Ad nonum dicendum, quod essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat; nec tamen superfluit potentia, quia potentia non intelligitur quasi quædam res addita supra essentiam, quod superaddit secundum intellectum solam relationem principii; ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiæ.

Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate id est mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus; ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quæ sit genus; sed intelligentiæ, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam: nam ei respondet aliquid in re mediate, et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quæ consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate.

Ad undecimum dicendum, quod potentia, quæ est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: hæc enim est creaturarum, quæ non immediate per formas suas essentiales agunt, sed mediantibus formis accidentalibus; Deus autem immediate agit per suam essentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina, scilicet unum et idem. Quia rem simplicissimam, quæ Deus est, propter ejus incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis repræsentare; et ita istæ diversæ formæ quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, inquantum ipsa res quæ Deus est, est repraesentabilis per omnes istas formas; sunt tamen in intellectu nostro sicut in subjecto.

Ad decimum tertium dicendum, quod Philosophus intelligit de potentiis activis et effectivis, et hujusmodi, quæ sunt in artificialibus et in rebus humanis; nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potentia activa sit semper propter suos effectus; ridiculum enim est dicere quod potentia solis sit propter vermes, qui ejus virtute generantur: multo minus divina potentia est propter suos effectus[1].

Ad decimum quintum dicendum, quod duplex est actio. Una quæ est cum transmutatione materiæ; alia est quæ materiam non præsupponit, ut patet in creatione; et utroque modo Deus agere potest, ut infra patebit. Unde patet quod Deo recte potentia activa potest attribui, licet non semper agat transmutando.

Ad decimum sextum dicendum, quod Philosophus non loquitur universaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid movet seipsum, sicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis et actionis.

Ad decimum septimum dicendum, quod potentiæ dicitur esse contraria privatio, scilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda est circa Deum mentio, quia nihil quod est in Deo, habet contrarium, cum non sit in genere.

Ad decimum octavum dicendum, quod agere non removetur a Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quæ agunt et patiuntur simul.

[1] Deest in cod. solutio: « Ad decimum quartum dicendum, quod potentia Dei non est medium secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a seipso: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita (a).

Secundo quæritur de potentia Dei, utrum sit infinita. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in IX *Metaph.*, text. II, frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiæ infinitæ divinæ non respondet aliqua passiva in natura. Ergo frustra esset divina potentia infinita.

2. Præterea, Philosophus probat, in VIII *Physic.*, non esse potentiam infinitam in magnitudine infinita : quia sequeretur quod ageret in non tempore. Nam major virtus agit in minori tempore : unde quanto virtus est major, tanto tempus est minus. Sed potentiæ infinitæ ad finitam nulla est proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cujuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio. Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore. Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore ; quod falsum est.

3. Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum suum compleri ; et sic non oportet quod potentia divina semper agat in non tempore. — Sed contra, voluntas divina non potest immutare ejus potentiam. Sed de ratione potentiæ infinitæ est quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non potest.

4. Præterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

5. Præterea, potentia proportionatur operationi. Sed operatio Dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

6. Præterea, infinitum est passio quantitatis, ut Philosophus dicit in I *Physic.*, text. XV. Sed Deus est absque quantitate et magnitudine. Ergo ejus potentia non potest esse infinita.

7. Præterea, omne quod est distinctum est finitum. Sed potentia Dei est distincta a rebus aliis. Ergo est finita.

8. Præterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex ; scilicet magnitudinis, ut punctus ; perfectionis, ut forma ; intentionis, ut causa finalis. Hæc autem duo ultima, cum sint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

9. Præterea, si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt quæ habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione et multæ aliæ erunt infinitæ ; quod est impossibile.

10. Præterea, finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est hujusmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

11. Præterea, infinitum, secundum Philosophum, in III *Physic.*, text. LXVI, est partis et materiæ ; quæ imperfectionis sunt, et Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina.

12. Præterea, secundum Philosophum, I *Physic.*, terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita.

13. Præterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia ejus est infinita, semper effectus ejus erit infinitus ; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. I *De fide orth.*, cap. XIII ; *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 854, quod « infinitum est quod neque tempore neque loco neque comprehensione finitur. » Hoc autem convenit divinæ potentiæ. Ergo divina potentia est infinita.

Præterea, Hilarius dicit, lib. VIII *De Trinit.*, § 24 ; *Patr. lat.*, t. X, col. 253 : « Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit[1] ne usquam desit. » Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia Dei est infinita.

Respondeo dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative, et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet ; tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, id est quod

[1] « Nec desit usquam. »

(a) I *Summ. theol.*, q. XXV, a. 2. — I *Sent.*, d. XLIV. q. I, a. 1.

non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quæ longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quæ in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia nec, sapientia [1], potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate ejus potentiæ specialiter sciendum est, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus; quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanæ; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturæ. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali [2] acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa est infinita. Sed sciendum, quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in objectis potentiæ, quædam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quædam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiæ activæ attribui quædam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuæ et discretæ. Discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur secundum multa vel pauca objecta; et hæc vocatur quantitas extensiva; continuæ vero secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et hæc vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quædam efficacius, quædam minus efficaciter.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil quod est in Deo, potest dici frustra, quia frustra est quod est ad aliquem finem quem non potest attingere; Deus autem et quæ in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatæ sunt ad invicem, et etiam omnes creaturæ. Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum, in XII *Metaph.*, text. LII et LIII. Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo aliquid in creaturis respondeat.

Ad secundum dicendum, quod secundum Commentatorem in VIII *Phys.*, com. LXXIX, demonstratio illa de proportione temporis et potentiæ moventis procedit de potentia infinita in magnitudine, quæ proportionatur infinito temporis, cum sint unius generis determinati, scilicet continuæ quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis existens. Vel dicendum, ut tactum est in objiciendo, quod Deus quia agit voluntarie, mensurat motum ejus quod ab eo movetur, sicut vult.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare ejus potentiam, potest tamen determinare ejus effectum. Nam voluntas potentiam movet.

[1] Parm. omittit « sapientia. » — [2] Al. : « in anima. »

Ad quartum dicendum, quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, et est in potentia, non actus purus; et ideo non potest æquari primo infinito ut sit infinitum.

Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negative dictum.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliquid quod in ipso significatur.

Ad octavum dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus.

Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitatibus potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem; ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quæ possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum, et secundum species et secundum genera, sed hoc solius Dei est, et ideo sola ejus potentia est simpliciter infinita.

Ad decimum dicendum, sicut ad octavum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

Et similiter dicendum ad duodecimum.

Ad decimum tertium dicendum, quod Deus semper agit tota sua potentia; sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis et ordinem rationis.

ARTICULUS III.

Utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia sint Deo possibilia.

Tertio quæritur, utrum ea quæ sunt naturæ impossibilia, sint Deo possibilia. Et videtur quod non. Dicit enim quædam *Glossa* (ordinaria super illud : *Contra naturam insertus*), Rom., XI, 24, quod Deus cum sit auctor naturæ non potest facere [1] contra naturam [2]. Ergo Deus ea facere non potest.

2. Præterea sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura est improbabile per demonstrationem. Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturæ. Sed Deus non potest facere quod negatio et affirmatio sint simul vera, ut respondens dicebat. Ergo nullum impossibile in natura potest facere.

3. Præterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quæ sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non prædicetur de specie. Ergo nec illa quæ sunt impossibila naturæ.

4. Præterea, sicut se habet falsum et verum ad cognitionem; ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura, Deus non potest operari.

5. Præterea, quando est simile de uno et omnibus, quod probatur de uno intelligitur de omnibus esse probatum; sicut si probatur de uno triangulo, demonstrato quod habeat tres æquales duobus rectis, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili, quod Deus illud possit et non possit : tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita est ; tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiæ ad Deum. Ergo si aliquod impossibile est naturæ quod

[1] Al. : « agere. » — [2] Deest in cod. : « Sed ea quæ sunt impossibilia naturæ sunt contra naturam. »

facere non possit, ut respondens dicebat, videtur quod nullum impossibile facere possit.

6. Præterea, II Timoth., II, 13, dicitur : *Fidelis* Deus, qui *negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit *Glossa* interlin., si promissum non impleret. Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo ; quia, ut dicit *Glossa* Ambrosii (Ambrosiastri) I Corinth., XII, 3, super illud : *Non potest dicere, Dominus Jesus,* « omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. » Ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquid impossibile. Ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

7. Præterea, Anselmus dicit, lib. I : *Cur Deus homo*, cap. XX, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 392, quod « Minimum[1] inconveniens Deo est impossibile. » Sed inconveniens esset quod affirmatio et negatio essent simul vera, quia intellectus esset ligatus. Ergo Deus non potest facere hoc ; et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

8. Præterea, nullus artifex potest operari contra artem suam : quia principium suæ operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam, si faceret aliquid impossibile in natura : quia naturæ ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem divinam. Ergo Deus, etc.

9. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, ut patet per Hieronymum, ad Eustochium *De custodia virginitatis*, *Ep.* XXII, n. 5, *Patr. lat.*, t. XXII, col. 397, qui dicit, quod cum cætera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta (a) ; et per Augustinum[2], et per Philosophum, in V *Ethic.*, cap. V. Ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

1. Sed contra est quod dicitur Lucæ, I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

2. Præterea, omnis potentia quæ potest facere hoc et non illud, est potentia limitata. Si ergo Deus potest facere possibilia in natura, et non impossibilia, vel hæc impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata.

3. Præterea, omne illud quod non limitatur per aliquid quod est in re, per nihil[3] potest impediri. Sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re. Ergo per nihil quod est in re potest impediri[4], et ita veritas hujus principii : Affirmatio et negatio non possunt esse simul ; non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

4. Præterea, privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentiæ. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut cæcum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

5. Præterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicujus oppositionis. Sed potentiæ divinæ nihil est oppositum, ut ex supra dictis patet. Ergo ei nihil potest resistere ; et ita potest facere omnia impossibilia.

6. Præterea, sicut cæcitas opponitur visioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo manens virgo pareret. Ergo pari ratione potest facere quod cæcus manens cæcus videat, et potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens omnia impossibilia.

7. Præterea, difficilius est conjungere formas substantiales disparatas quam formas accidentales. Sed Deus conjunxit in unum formas substantiales maxime disparatas, scilicet divinam et humanam, quæ differunt secundum creatum et increatum. Ergo multo amplius potest conjungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem sit album et nigrum ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, posito quod a definito removeatur aliquid quod cadat in ejus definitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis. Sed terminari ad duo puncta est in definitione lineæ rectæ. Ergo si quis hoc removeat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul. Sed Deus hoc fecit quando intravit

[1] « Quamlibet parvum inconveniens. » — [2] *Contra Faustum*, lib. XXVI, c. V et VI, tom. XXVI, p. 274, 275. — [3] Parm. addit « quod est in re. » — [4] In quibusdam cod. deest : « Ergo per nihil quod est in re potest impediri. »

(a) « Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. »

januis clausis ad discipulos : tunc enim fuerunt duo corpora simul, et sic sequitur quod duæ lineæ fuerunt terminatæ ad duo puncta tantum, et unaquæque ad duo puncta. Ergo Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens potest facere omnia impossibilia.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in V *Metaph.*, text. xvii, possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam ; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quæ est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus est commensurabile. Hoc autem possibili prætermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum, dicitur ratione discohærentiæ terminorum. Omnis autem discohærentia terminorum est in ratione alicujus oppositionis ; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur X *Metaph.*, text. com. xv ; unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nullius activæ potentiæ est[1] ; nam omnis actio activæ potentiæ terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi inquantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi ; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis ; quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse : unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicujus actionis potentiæ activæ. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipsius potentiæ ex seipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activæ potentiæ, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio ; alio modo propter aliquod resistens vel impediens ; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quæ sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo Deus facere potest, quia ejus potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum ; ejus enim potentiæ resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suæ potentiæ ; sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit ; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini[2] in *Glossa* illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturæ ; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturæ. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex seipso ; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna ; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit, in III *Cœli et mundi*, comm. xx, licet aquæ secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum ; et hoc modo omnes

[1] Parm. : « attribui potest ; quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est. Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile ; unde. » — [2] « Deus creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit. » (August., super illud Apost. : *et contra naturam insertus*, etc., in lib. XXVI *Contra Faust.*, cap. iii, tom. XXVI, p. 272.

creaturæ quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex : una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia, quæ obedientiæ dicitur, ad ea quæ a Deo recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile; sed ea quæ sunt impossibilia propter defectum potentiæ naturalis, ut cæcum videntem fieri, vel aliquid hujusmodi, cum non sint impossibilia secundum seipsa, non implicant hujusmodi impossibile secundum seipsa, sed per comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus : Natura potest facere cæcum videntem, implicatur prædictum impossibile, quia naturæ potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis philosophiæ non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa : quia ea quæ sunt in rationali philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter, et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de omni impossibili : quia quædam sunt impossibilia per se, quædam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinæ potentiæ, vel obedientiam creaturæ.

Ad sextum dicendum, quod Deus id quod jam verum est, non destruit ; quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; sed facit quod aliquod non sit verum, quod alias verum esset. Sicut cum suscitat mortuum, facit quod non sit verum eum esse mortuum, quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile : quia ex hoc quod Deus non impleret promissum, sequeretur eum non esse veracem ; ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur : quia non ordinavit ut suus effectus perpetuo maneret, sicut ordinavit quod promissum impleret.

Ad septimum dicendum, quod non potest facere affirmationem et negationem esse simul : non quia sit inconveniens; sed ratione prædicta.

Ad octavum dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quæ facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturæ, non propter hoc contra artem suam facit.

Ad nonum dicendum, quod Socratem non cucurrisse, si cucurrerit, dicitur impossibile per accidens eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est præteritum non fuisse, fit impossibile [1]. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quia [2] per aliud adveniens. Hoc autem adveniens est impossibile secundum seipsum. Et plane implicat contradictionem : dicere enim quod fuit et non fuit, sunt contradictoria ; quod sequitur, si fiat quod præteritum non fuerit.

Ad primum vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur IV *Metaph.*, com. IX, et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariæ opiniones sint quæ sunt contrariorum, secundum Philosophum, sequeretur eumdem simul habere contrarias opiniones et ita non est contra verbum angeli, si dicatur, quod Deus non potest prædictum impossibile.

Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest prædictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis; et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse, non [3] quasi impeditus, ut dictum est ; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicujus activæ potentiæ.

Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis et minus secundum se; potest tamen recipere secundum causam : sic aliquis dicitur magis cæcus qui habet oculum erutum, quam cujus visus impeditur propter aliquem humorem impedientem; et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum seipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.

Ad quintum dicendum, quod, sicut jam dictum est, Deus non dicitur hoc non posse,

[1] Parm. addit « per se. » — [2] Parm. : « quasi. » — [3] Parm. addit « a libero arbitrio. »

quod impediatur ab aliquo, sed rationibus prædictis.

Ad sextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui, sicut cæcitas visui; sed opponitur virili commixtioni, sine qua natura partum facere non potest. Deus autem potest.

Ad septimum dicendum, quod illa opposita, creatum et increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diversas naturas; unde non sequitur quod Deus potest [1] facere opposita inesse eidem secundum idem.

Ad octavum dicendum, quod quando Christus intravit januis clausis, et duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriæ principia. Nam ad duo puncta diversorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, sed duæ. Quamvis enim duæ lineæ mathematicæ non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse, tamen duæ naturales distinguuntur in subjecto; ita quod, posito quod duo corpora sint simul, sequitur quod duæ lineæ sint simul, et duo puncta, et duæ superficies.

ARTICULUS IV.

Utrum sit judicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores vel superiores.

Quarto quæritur, utrum sit judicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores aut secundum causas superiores. Et videtur quod secundum superiores. Quia sicut dicit quædam *Glossa* (interl.), II Cor., x, stultitia sapientium mundi fuit; quia judicaverunt possibile et impossibile secundum quod videbant in rerum natura. Ergo non est judicandum de possibili et impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

2. Præterea, secundum Philosophum, in X *Metaph.*, text. com. I, illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quæ sunt illius generis. Sed divina potentia est prima potentia. Ergo secundum eam debet aliquid judicari possibile et impossibile.

3. Præterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet judicium sumi. Sed causa prima magis influit in effectum quam causa secunda. Ergo secundum causam primam magis debet judicari de effectu. Effectus ergo judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores.

4. Præterea, illuminare cæcum est impossibile secundum causas inferiores; et tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. Ergo non est judicandum si aliquid impossibile sit secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

5. Præterea, mundum fore fuit possibile antequam mundus esset. Non autem fuit possibile secundum causas inferiores. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, secundum illam causam effectus debet judicari possibilis a qua recipit possibilitatem. Sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem, a causa proxima, non autem a remota; sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima; non autem necessitatem a prædestinatione divina, quæ est causa remota. Ergo secundum causas inferiores, quæ sunt proximæ, debet judicari aliquid possibile vel impossibile.

2. Præterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, et ita est possibile secundum omnem modum. Sed quod est possibile secundum omnem modum est possibile simpliciter. Ergo secundum causas inferiores est aliquid judicandum possibile simpliciter.

3. Præterea, causæ superiores sunt necessariæ. Si ergo secundum eas essent judicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii : quod est impossibile.

4. Præterea, Deo sunt omnia possibilia. Si ergo secundum ipsum possibile et impossibile judicetur, omnino nihil est impossibile : quod est inconveniens.

5. Præterea, nominibus utendum est secundum quod plures utuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatæ, potentia, dispositio, necessitas et actus. Hæc autem inveniuntur in causis inferioribus, non superioribus. Ergo non est judicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

Respondeo dicendum, quod judicium de

[1] Al. : « non potest. »

possibili et impossibili potest considerari dupliciter : uno modo ex parte judicantium ; alio modo ex parte ejus de quo judicatur. Quantum ad primum, sciendum est quod si sunt duæ scientiæ, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas; judicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo ; quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit judicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, id est virtutem naturæ et virtutem morbi ; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia : scilicet mundana, quæ dicitur philosophia, quæ considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas judicat ; et divina, quæ dicitur theologia, quæ considerat causas superiores, id est divinas, secundum quas judicat. Dicuntur autem superiores causæ, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et hujusmodi. Sciendum tamen, quod ista quæstio frustra movetur de effectibus qui non possunt esse nisi superiorum causarum, id est quos solus Deus facere potest ; illos enim non convenit dici possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed hæc quæstio movetur de illis effectibus qui sunt causarum inferiorum : hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum ; sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quæstio non habet locum in illis possibilibus quæ non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quæstio, secundum judicium theologi, dicuntur possibiles et impossibiles secundum causas superiores ; secundum autem judicium Philosophi, dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud judicium quantum ad naturam ejus de quo judicatur, sic patet quod effectus debent judicari possibiles vel impossibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas præcipue effectus imitantur : et ideo secundum eas præcipue judicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur proprie loquendo ad aliquid, quæ est remota, sicut terra ad scyphum ; sed quæ est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum, IX *Metaph.*, com. I et XII, sicut aurum est potentia scyphus, sola arte educente in actum. Et similiter effectus, inquantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur.

Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quæ secundum causas inferiores sunt impossibilia, simpliciter et absolute impossibilia judicabant, etiam Deo.

Ad secundum dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut objecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

Ad tertium dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur ; et ideo ejus similitudinem imitatur effectus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare cæcum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum : unde hoc non pertinet ad quæstionem præsentem. Et præterea illud dictum, mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed secundum seipsum, quia termini non sunt discohærentes.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo judicatur.

Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, immo magis e contrario ; unde non sequitur quod judicium debeat sumi universale sive universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili.

Ad tertium dicendum, quod non judicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quia sint similia illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibilia vel impossibilia.

Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem theologi, omnia illa quæ non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur, secundum illud, Marc., IX, 22 : *Omnia*

possibilia sunt credenti; et : *Non* est *impossibile apud Deum omne verbum*. Luc., I, 37.

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniantur, tamen causis superioribus sunt subjecta; et propterea objectio illa procedit de potentia passiva, non de activa, de qua nunc loquimur.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit facere quæ non facit (*a*).

Quinto quæritur, utrum Deus possit facere quæ non facit, et dimittere quæ facit. Et videtur quod non. Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum. Sed non præscit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

2. Sed dicebat[1] respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad præscientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quæ fuerunt non possunt non fuisse. Ergo multo minus quæ Deus præscivit non potest non præscivisse. Sed, præscientia manente, non potest alia facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quæ facit.

3. Præterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturæ, ponebant eum non posse alia quam quæ fecit. Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiæ.

4. Sed dicebat[2] respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiæ absolute homini Christo impossibile dicitur, quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Joan., VIII, 55 : *Si dixero, quod non novi* * *eum, ero similis vobis, mendax*. Poterat enim Christus hæc verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiæ erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiæ, absolute loquendo, Deus non potest.

* *Quia non scio.*

5. Præterea, in Deo contradictoria simul esse non possunt. Sed absolutum et regulatum contradictionem implicant; nam absolutum est quod secundum se consideratur; illud vero quod regulatur ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia absoluta et regulata.

6. Præterea, potentia et sapientia Dei sunt æquales. Una ergo aliam non excedit; potentia ergo absque sapientia esse non potest; et ita potentia divina semper est sapientia regulata.

7. Præterea, quod Deus fecit est justum. Sed non potest facere nisi justum. Ergo non potest facere nisi quod fecit vel faciet.

8. Præterea, bonitatis divinæ est ut non solum se communicet, sed ordinatissime se communicet. Sic ergo ea quæ fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed præter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quæ fecit.

9. Præterea, Deus non potest facere nisi quæ vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quæ facit. Ergo non potest facere nisi quæ facit.

10. Præterea, Deus, cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Dionysius, cap. V *De div. nom.*, § VIII, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 823, dicit esse productivas existentium; existentia autem sunt quæ sunt; et sic Deus rationes non habet nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

11. Præterea, secundum philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificiata in artifice; et sic Deus operatur tanquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quæ est in materia, est a domo quæ est in mente artificis, secundum Philosophum, II *De gener. animal.*, cap. I. Sed Deus non habet ideas nisi eorum quæ fecit vel facit vel facturus est. Ergo præter hoc Deus nihil agere potest.

12. Præterea, Augustinus, in lib. *De Symbolo*, dicit : « Hoc solum Deus non potest quod[3] non vult[4]. » Sed non vult nisi quæ facit. Ergo non potest nisi quæ facit.

[1] Parm. : « dicit. » — [2] Parm. : « dicet. » — [3] Al. : « nisi quod vult » vel quod non vult. »

[4] « Omnipotens id solum non potest quod non vult. » Titulus est § 4. *Sermonis* Augustini in traditione Symboli (*Serm.* CCXIV, § 4, tom. V, col. 1076). Porro sermonem illum P. Migne primus edidit. — In ed. L. Vivès, tom. XVIII, p. 143.

(*a*) I *Summ. theol.*, q. XXV, a. 5. — I *Sent.*, d. XLIII, q. II. — II *Cont. Gent.*, cap. XXIII-XXX.

13. Præterea, Deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum; et sic sua potentia est determinata ad unum. Ergo non potest facere nisi quæ facit.

14. Præterea, quidquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere, nisi quod facit aut dimittit.

15 Præterea, optimi est optima adducere, secundum Platonem; et sic Deus, cum sit optimus, optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum, uno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo vel alia quam quæ fecit.

Sed contra est quod dicit Christus Deus et homo, Matth., XXVI, 53 : *An non possum rogare Patrem?* Poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

Præterea, Ephes., III, 20, dicitur : *Ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus.* Non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quæ facit.

Præterea, potentia Dei est infinita; hoc autem non esset si determinaretur ad ea tantum quæ facit; ergo potest alia facere quam quæ facit[1].

Præterea, Hugo de sancto Victore dicit, *Summa sentent.*, tract. I, cap. XIV, *Patr. lat.,* t. CLXXVI, col. 68, quod omnipotentiæ Dei non adæquatur opus. Ergo potentia excedit opus: et ita plura potest facere quam quæ facit.

Præterea, potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquod finitur. Hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quæ facit. Ergo idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quæ facit, duorum fuit. Primo fuit quorumdam Philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturæ. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quæ facit. Secundo fuit quorumdam theologorum considerantium ordinem divinæ justitiæ et sapientiæ, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum præterire non posse dicebant; et ideo[2] incidebant in hoc, ut dicerent quod Deus non potest facere nisi quæ facit. Et imponitur hic error magistro Petro Albaialareo[3].

Harum ergo positionum veritatem inquiramus, vel falsitatem; et primo primæ. Quod enim Deus non agat ex necessitate naturæ, planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia bonum exoptant. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur : quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem : aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus præordinans in finem, quandoque quidem est conjunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quæ ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi conjunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturæ necessitate, sibi ipsi determinare finem : quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex seipso in ipso est agere vel non agere, moveri, vel non moveri, ut dicitur VIII *Physic.*, et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturæ, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a philosophis, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adjungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illi[4] finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet : quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex his ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturæ; et ita radix primæ positionis falsa est.

Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquod principiorum quod sit necessarium actioni

[1] Edit. omittunt : « Præterea, potentia, » etc. — [2] Parm. omittit « ideo. » — [3] Non ut in Parm. : « Almalareo. » — [4] Parm. : « illius. »

ad actionem illam non se extendit; ut si pes sit confractus, homo non potest ambulare.

Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicujus actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturæ. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiæ imperat quæ exequitur. Sed intellectus non movet nisi inquantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectus est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quælibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cujus contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et hæc sunt quæ sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quæ non sunt fini commensurata, non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinæ voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturæ, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quæ nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque præjudicio bonitatis, justitiæ et sapientiæ. potest se extendere in alia quam quæ facit, Et in hoc fuerunt decepti errantes: æstimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinæ bonitatis quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest facere alia quam quæ fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici quod Deus non potest alia facere quam quæ fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod præsciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc locutio: Deus non potest facere nisi quod præscit se facturum, est duplex, quia exceptio potest referri ad potentiam quæ importatur per ly « potest, » vel ad actum, qui importatur per ly « facere. » Si primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quam præsciat se facturum; et in hoc sensu ratio procedebat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera; et est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, et non sit a Deo præscitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod in Deo non cadit præteritum et futurum; sed quidquid est in eo, est totum in præsenti æternitatis. Nec præteritum vel futurum in eo verbum significatur, nisi per respectum ad nos; unde non habet hic locum objectio de necessitate præteriti. Nihilominus dicendum est, quod objectio non est ad propositum, quia præscientia non commensuratur potentiæ faciendi, de qua est quæstio; sed solum divinæ actioni, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex necessitate naturæ, ponebant positionem de qua agitur, non solum ratione immutabilitatis naturæ, sed ratione determinationis naturæ ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa scienda; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute, quæ mendacium important, sine præjudicio suæ bonitatis. Sic autem non est in proposito, ut ex dictis patet: et ideo non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod absolutum et regulatum non attribuuntur divinæ potentiæ nisi ex nostra consideratione: quæ potentiæ Dei in se consideratæ, quæ absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

Ad sextum dicendum, quod potentia Dei nunquam est in re sine sapientia; sed a nobis consideratur sine ratione sapientiæ.

Ad septimum dicendum, quod Deus fecit

quidquid est justum in actu, non autem quidquid est justum in potentia; potest enim aliquid facere quod nunc non est justum, quia non est : tamen si esset, faceret justum.

Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere nisi quæ facit, potest tamen alia velle; et ideo, absolute loquendo, potest alia facere.

Ad decimum dicendum, quod rationes illas de quibus Dionysius loquitur, intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quæ nunc sunt in actu.

Ad undecimum dicendum, quod in hac quæstione versatur, utrum eorum quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt, quæ tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, sic prædicta non habent ideam; si vero accipiatur secundum imperfectam rationem prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ideam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quæ nunquam operari intendit. In Deo vero quidquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitati; cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest : unde omnium quæ potest habet rationes quasi excogitatas.

Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse quod non vult se posse : et sic non facit ad propositum.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen ejus voluntas non est determinata ad unum in his quæ facienda sunt : et ideo habet liberum arbitrium.

Ad decimum quartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia : quæ manerent, etiam si alia vel alio modo faceret.

Ad decimum quintum dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem : et ideo quidquid aliud est ordinabile ad ejus bonitatem secundum ordinem suæ sapientiæ, est optimum.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere quæ sunt aliis possibilia.

Sexto quæritur, utrum Deus possit facere quæ sunt aliis possibilia, ut peccare, ambulare et hujusmodi. Et videtur quod sic. Quia Augustinus dicit *De Genesi ad litteram*, cap. XXVI, lib. VII, t. VII, p. 214, quod melior est natura quæ potest peccare, quam quæ peccare non potest [1]. Sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Ergo Deus potest peccare.

2. Præterea, illud quod est laudabilitatis, non debet Deo subtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccles., XXXI : *Qui potuit transgredi et non est transgressus*. Ergo posse trangredi et non transgredi Deo debet attribui.

3. Præterea, Philosophus dicit, lib. IV *Topic.*, cap. V : « Potest Deus et studiosus prava agere. » Ergo Deus potest peccare.

4. Præterea, quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. Quicumque autem [2] præcipit peccatum mortale, consentit, imo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus præceperit peccatum mortale Abrahæ, scilicet quod interficeret filium innocentem; et Oseæ, quod acciperet mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationis; et Semei, ut malediceret David, ut habetur II Reg., XVI, quem constat peccasse ex pœna sibi inflicta, III Reg., II, videtur quod ipse peccaverit mortaliter.

5. Præterea, quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter : ipse enim operatur in omni operatione, et per consequens in omni eo qui mortaliter peccat. Ergo Deus peccat.

[1] En Augustini textus : « Pecora quibus est natura humana præstantior etiam in ipsis peccantibus. Natura quippe hominis ex Deo est, non iniquitas qua se ipse involvit male utendo libero arbitrio : quod tamen si non haberet, in natura rerum minus excelleret. » *De Gen. ad litt.*, c. XXVI, lib. VII, § 37, tom. VII, p. 214. Porro edit. Parm. hic remittit ad c. CV *Enchirid.*, ubi expresse legitur : « Bonum animal rationale quod etiam non peccare possit, » vel juxta aliam lectionem : « quod etiam peccare possit, » — « quamvis sit melius quod peccare non possit. »

[2] Parm. : « Sed quicumque. »

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De gratia et libero arbitrio,* cap. XVI, et habetur in *Glossa,* Rom., I, quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum[1]. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est peccatum. Ergo Deus peccat.

7. Præterea, homo factus est ad imaginem Dei, ut habetur Gen., I. Sed quod invenitur in imagine, oportet inveniri in exemplari. Hominis autem voluntas est ad utrumlibet. Ergo et voluntas Dei; et ita potest peccare et non peccare.

8. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed homo, cujus virtus est inferior divina virtute, potest ambulare, peccare, et alia hujusmodi facere. Ergo et Deus.

9. Præterea, tunc aliquis omittit quando non facit bona quæ potest. Sed Deus potest multa bona facere quæ non facit. Ergo omittit, et ita peccat.

10. Præterea, quicumque potest prohibere peccatum et non prohibet, videtur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata. Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

11. Præterea, Amos, III, 6, habetur : *Non est malum. in civitate quod Deus non faciat**. Hoc autem non potest intelligi de malo pœnæ : nam dicitur Sapient., I, 13, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo oportet intelligi de malo culpæ; et sic Deus est auctor mali culpæ.

* *Si erit alum in vitate quod minus non ecerit.*

Sed contra, I Joan., I, 5, dicitur : *Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ.* Sed peccata sunt tenebræ spirituales. Ergo peccatum in Deo esse non potest.

Præterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur. Sed omne peccatum est contra legem divinam, ut Augustinus dicit[2]. Ergo Deus peccato astringi non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deus absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter : uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiæ. Ex parte siquidem voluntatis, Deus non potest facere quod non potest velle. Cum autem nulla voluntas possit velle contrarium ejus quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam; constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suæ bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem est deflexus[3] quidam a divina bonitate : unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest. Ex parte vero potentiæ dicitur Deum non posse aliquid, dupliciter : uno modo ratione ipsius potentiæ; alio modo ratione possibilis. Potentia siquidem ejus, quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur quod ad potentiam pertineat. Sed quædam sunt quæ secundum nomen potentiam important, quæ secundum rem sunt potentiæ defectus; sicut multæ negationes sunt, quæ in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur posse deficere, videtur secundum modum loquendi quædam potentia importari, cum magis potentiæ defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosophum V *Metaph.*, text. XVII, quando ista non potest. Sicut enim illæ affirmationes habent vim negationum secundum rem, ita istæ negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, Deum non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quamdam imperfectionem important) et per consequens non posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt. Ratione vero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis patet; et per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum æqualem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, et sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda universaliter, sed solum inter hominem et animalia bruta.

Ad secundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis, non semper est congruum laudi divinæ, imo esset blasphemia; ut si dicerem Deum pœnitere et hu-

[1] « Manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas earum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona, sive ad mala. » August., *De gratia et libero arbitrio,* cap. XXI, § 43 (ed. Migne).

[2] « Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra æternam legem. Lex vero æterna est, ratio divina vel voluntas Dei. » Aug., *Contra Faustum,* lib. XXII, cap. XXVII, tom. VIII, col. 418.

[3] Parm. : « defectus. »

jusmodi. Aliquid enim, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 719, est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis. Hæc enim conditionalis est vera : Deus potest prava agere si vult : nil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac : Si homo volat, habet alas.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum : occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro judicis occidere hominem propter justitiam ex præcepto judicis, non est peccatum, sed actus justitiæ. Sicut autem princeps civitatis habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem, et alia quæcumque pertinent ad finem sui regiminis, qui est justitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est ejus bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem de se sit peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex præcepto Dei propter finem quem Deus prævidit et ordinavit, licet etiam sit homini ignotus, non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseæ, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanæ generationis : quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum veritatem rei, sed secundum visionem prophetiæ. De præcepto autem Semei est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter præcipere. Uno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam creatam; et sic præcepit Abrahæ et Prophetis. Alio modo inclinando, sicut dicitur præcepisse vermi ut comederet hederam, Jonæ, I. Et per hunc modum præcepit Semei ut malediceret David, inquantum cor ejus inclinavit; et hoc per modum qui infra, in solutione ad 6, dicetur.

Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate et actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem ejus est a curvitate cruris.

Ad sextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo, sed permittendo et ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exerceant quos dignos Deus judicat.

Ad septimum dicendum, quod non est necessarium, quidquid in homine invenitur, quamvis sit ad imaginem Dei, in Deo inveniri; et tamen in proposito voluntas Dei est ad utrumlibet, quia non est ad unum objectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere, aut facere hoc vel illud : non tamen sequitur quod aliquid istorum possit male facere, quod est peccare.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa tenet in his quæ important potestatis perfectionem, non autem in his quæ important potestatis defectum.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere quæ non facit, non tamen omittit : quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

Et similiter dicendum est ad decimum; nam non est reus peccati qui peccatum non impedit, nisi quando impedire debet.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo pœnæ. Quod autem dicitur Sap., I, 13 : *Deus mortem non fecit*, intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quæ est meritum culpæ, vel quantum ad primam naturæ institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnipotens.

Septimo quæritur, quare Deus dicatur omnipotens. Et videtur quod dicatur omnipotens, quia simpliciter omnia possit. Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

2. Præterea, si non ideo dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit, tunc hæc distributio importata non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis, sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata, et non esset infinita.

Sed contra, Deus non potest facere, sicut dictum est, ut affirmatio et negatio sint simul vera ; nec potest peccare nec mori.

Hæc autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi; et ita Deus non potest dici omnipotens quia omnia possit absolute.

3. Item videtur quod dicatur omnipotens, quia potest omnia quæ vult. Dicit enim Augustinus in *Enchir.*, xcvi, t. XXI, p. 347: « Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia [1] quidquid vult, potest. »

Sed contra beati possunt quidquid volunt: aliter voluntas eorum non esset perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentiæ, quod Deus possit quidquid vult.

Præterea, voluntas sapientis non est de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens. Ergo idem quod prius.

4. Item, videtur quod dicatur omnipotens quia possit omnia possibilia. Dicitur enim omnisciens, quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia.

Sed contra, si dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia, aut hoc est quia potest omnia possibilia sibi, aut quia potest omnia possibilia naturæ. Si quia potest omnia possibilia naturæ, tunc ejus omnipotentia naturæ potentiam non excedit; quod est absurdum. Si vero quia potest omnia possibilia sibi, tunc pari ratione quilibet dicetur omnipotens, quia quilibet potest omnia possibilia sibi. Et præterea est ibi quædam expositio per circumlocutionem, quæ non est conveniens.

5. Item quæritur quare Deus dicitur omnipotens et omnisciens, et non omnivolens.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiæ assignare, quædam acceperunt quæ ad rationem omnipotentiæ non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiæ, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiæ, vel pertinentia ad rationem potentiæ, vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiæ, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est ejus definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia hujusmodi quæ ad perfectionem potentiæ pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult; et hoc habet a se et per se, quod pertinet ad modum habendi potentiam. Hæ autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia prætermittunt rationes operationum ad objecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum quæ tactæ sunt in objiciendo, et dicunt comparationem ad objecta. — Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa objecta se extendit quæ contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est quæ defectum important, vel corporalem motum; quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quæ contradictionem implicant Deus non potest; quæ quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quæ sunt possibilia secundum se. Hæc autem sunt quæ contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia secundum se.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens quia scit omnia scibilia; falsa autem quæ non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo quod non se extenderet ad omnia possibilia.

Ad illud quod quæritur de alia ratione omnipotentiæ, dicendum, quod posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentiæ, sed est sufficiens signum omnipotentiæ; et sic intelligendum est verbum Augustini.

Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; et ideo objectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturæ.

Ad illud quod ultimo quæritur, dicendum, quod in his quæ aguntur per voluntatem, ut dicitur IX *Metaph.*, com. III, IV et X, potentia et scientia determinantur ad opus per voluntatem; et ideo scientia et potentia in Deo quasi non determinata uni-

[1] « Neque enim ... ob, nisi quoniam. »

versaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas qua determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quæ potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens.

QUÆSTIO II.

DE POTENTIA GENERATIVA IN DIVINIS [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis sit potentia generativa.

Quæstio est de potentia generativa in divinis: et circa hoc primo quæritur, utrum in divinis sit generativa potentia. Et videtur quod non. Omnis enim potentia vel est activa vel passiva. Sed in divinis non potest esse potentia passiva aliqua; nec ibi generativa potentia potest esse activa: quia sic Filius esset actus vel factus, quod est contra fidem. Ergo in divinis non est potentia generativa.

2. Præterea, secundum Philosophum, in lib. *De somno et vigil.*, cap. I, ante med., cujus est potentia, ejus est actio. Sed generatio non est in divinis. Ergo nec generativa potentia. Probatio mediæ. Ubicumque est generatio, ibi est communicatio naturæ, et receptio ejusdem. Sed cum recipere sit materiæ, vel passivæ potentiæ, quæ in divinis non est, receptio Deo competere non potest. Ergo in divinis non potest esse generatio.

3. Præterea, generans oportet esse distinctum a genito. Non autem secundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum; et ita oportet omne genitum esse compositum, ut videtur; in divinis autem non est aliqua compositio. Ergo non potest esse genitus Deus; et sic non est ibi generatio; et ita ut prius.

4, Praeterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam activa quam passiva. Ergo potentia generativa in Deo ponenda non est.

5. Sed dicebat [2] respondens, quod hoc est verum de potentia non conjuncta actui. — Sed contra, omne quod perficitur per alterum est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia conjuncta actui perficitur per actum. Ergo actus est ea perfectior; et sic etiam potentia actui conjuncta, respectu actus, imperfecta est.

6. Praeterea, natura divina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua quæ non operatur per aliquam potentiam sed per seipsam, sicut sol illuminat aerem, et anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina natura non per aliquam potentiam, sed per seipsam est principium generationis; et ita in divinis non est ponenda potentia generativa.

7. Præterea, generativa potentia aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in infimis, scilicet in angelis et cælestibus corporibus magis vel potius quam in animalibus et in plantis. Ergo attestatur indignitati, et sic non est in Deo ponenda.

8. Præterea, in rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia: scilicet completa ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem, et incompleta quæ est sine sexuum commixtione ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuatur, quia non potest poni in divinis sexuum commixtio, videtur quod nullo modo sit ibi potentia generativa.

9. Præterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur. Sed generationem esse in divinis, non est possibile vel contingens, cum sit æternum. Ergo respectu ejus, potentia in divinis dici non potest; et sic non est ibi generativa potentia.

10. Præterea, potentia Dei cum sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad objectum. Sed si sit in Deo potentia generativa, ejus actus erit generatio, effectus vero filius. Ergo potentia Patris non se habebit

[1] Et habet sex articulos.

Primo enim quæritur, utrum in divinis sit generativa potentia; 2° utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter; 3° utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis; 4° utrum in divinis possint esse plures filii; 5° utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur; 6° utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

[2] Parm.: « dicit »

tantum ad unum filium generandum, sed ad plures; quod est absurdum.

11. Præterea, secundum Avicennam, quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratæ attribuitur oppositum ejus, sicut aer, qui non habet lumen nisi ab alio, secundum se consideratus est tenebrosus; et per hunc modum omnes creaturæ, quæ habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se consideratæ, sunt non entes, falsæ et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero; et ita non potest ibi esse aliquis genitus; et per consequens nec generatio nec generativa potentia.

12. Præterea, in divinis Filius non habet aliquid nisi quod a Patre accipit; aliter sequeretur quod esset ibi compositio. Sed a Patre accepit essentiam. Ergo in Filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel Filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam; quod est falsum, quia sic essentia distingueretur in divinis.

13. Prætera, si Pater generat in divinis, oportet quod ei conveniat secundum suam naturam. Sed eadem est natura in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ergo eadem ratione et Filius et Spiritus sanctus generabunt; quod est contra fidei documenta.

14. Præterea, natura quæ perpetuo et perfecte in uno supposito invenitur, non communicatur alteri supposito. Sed natura divina perfecte invenitur in Patre, et perpetuo, cum sit incorruptibilis. Ergo alteri supposito non communicatur; et ita non est ibi generatio.

15. Præterea, generatio est species mutationis. Sed in divinis non est aliqua mutatio. Ergo nec generatio; ergo nec generativa potentia.

Contra, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, text. XIX, perfectum unumquodque est quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus Pater est perfectus. Ergo potest alterum talem facere qualis ipse ipse est; et sic potest Filium generare.

Præterea, Augustinus dicit, lib. II *Contra Maximin.*, c. VII, t. XXVII, p. 75, quod si Pater generare non potuit, impotens fuit[1]. Sed in Deo nullo modo est impotentia. Ergo potuit generare: et sic est ibi potentia generandi

Respondeo dicendum, quod natura cujuslibet actus est quod seipsum cummunicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam sui similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quælibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas est homo, ita ille cui communicatur deitas non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formæ materiales non sunt subsistentes, unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *Qui est*, ut patet Exod., III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo qui communicatur, sit aliquid per aliud propter quod[2] forma vel natura subsistentiam recipiat: et hæc est materia, quæ subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus

[1] « Ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus. » Parm. autem ad nescio quem librum tertium *Contra Maximin.* erronee remittit.

[2] Parm.: « aliquid aliud per quod. »

ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est : unde et per unum et idem esse est in communicante et in eo cui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. Hujus autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicujus rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quædam communicatio rei quæ per se existit, prout a re exteriori intellectus noster ejus formam aliquo modo recipit; quæ quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est, aliud est esse formæ intellectu comprehensæ, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur : quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quædam servatur inter formam conceptam quæ progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quæ dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum prædictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed ejus expressa similitudo. Nec iterum in conceptione hujusmodi formæ intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quæ communicationem naturæ importat. Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, ejus a quo progreditur similitudinem gerens; ita et in divinis invenitur verbum similitudinem ejus a quo progreditur habens. Cujus processio in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quæ non sit sua essentia; unde verbum ejus unius essentiæ cum ipso est. et iterum ipsa divina natura ejus intellectualitas est; et sic communicatio quæ fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturæ, ut generatio dici possit; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat, in lib. *De Trinit.*, t. XXVII, p. 371, 972. Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit; ideo sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, atribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; ita [1] et in divinis, quamvis in Deo non sit differentia potentiæ et actionis, sicut est in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita quæ per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia quæ in Deo ponitur, nec proprie activa, nec passiva est, cum in ipso non sit nec prædicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed ibi est potentia per modum potentiæ activæ significata. Nec tamen oportet quod Filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio.

Ad secundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est, habens. Habet enim uno modo materia formam suam, et subjectum accidens, vel qualitercumque habitum est extra essentiam habentis; habet autem alio modo suppositum naturam, ut hic homo humanitatem; quæ quidem non est extra essentiam habentis, imo est ejus essentia. Socrates enim est vere id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis sicut materia formam, vel sicut subjectum accidens, sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei : et similiter est in divinis. Unde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subjectum naturæ divinæ, sed quod ipse Filius subsistens sit qui naturam divinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per ali-

[1] Al. deest « ita. »

quam essentiam additam, cum, sicut dictum est, non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quæ est ab alio habere naturam, ita quod in Filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas personalis), ipsa autem natura divina tenet locum naturæ speciei. Quia tamen ipsa relatio secundum rem a natura divina non differt, non fit ibi aliqua compositio, sicut apud nos ex principio speciei et ex individuantibus quædam compositio relinquitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quando potentia illa ab actu differt sive sit conjuncta actui, sive non; hoc autem non habet locum in divinis.

Et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiæ rationem; sive sit essentia, sive aliquod accidens medium, puta qualitas quædam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicujus naturæ substantialis nisi mediante aliquo accidente : sol enim mediante luce quæ in ipso est, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus, est per essentiam animæ. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis cum sit actus primus magis quam secundus.

Ad septimum dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio sine divisione essentiæ vel naturæ secundum esse, cum natura non sit suum esse; et ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate : et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio hujusmodi sine hujusmodi vel alia imperfectione; et ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali; unde ad propositum, locum non habet.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est objectum potentiæ activæ vel passivæ cujus actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile et contingens, cum omne mobile hujusmodi sit. Talis autem non est potentia generativa in Deo, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod Filius Dei non se habet ad potentiam generativam sicut effectus, cum eum genitum, non factum, confiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamvis alius generari filius non possit, quia ipse infinitus est. Quod autem alius filius in divinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius, et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia sunt soli sibi; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennæ intelligendum est, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei. Unde omne receptum in creatura, est quasi unitas respectu esse divini; quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem qua in Deo est. Sed Filius in divinis accipit a Patre eamdem naturam numero quam Pater habet : et ideo non procedit.

Ad duodecimum dicendum, quod Filius non habet aliquid realiter divisum ab essentia quam a Patre recipit : sed hoc ipso quod a Patre recipit oportet in ipso esse relationem qua ad Patrem referatur, et per quam ab eo distinguatur. Ipse tamen relatio realiter ab essentia non differt.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione; et ideo non oportet quod quidquid convenit Patri per naturam suam, conveniat Filio.

Ad decimum quartum dicendum, quod creaturæ, per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad divinam similitudinem; unde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tanquam ad finem : et ideo ex quo sufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, secundum perfectam et propriam participationem naturæ speciei, non oportet aliud individuum in illa natura subsistere. Sed natura divina est finis: et non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur secundum omnem possibilem modum. Unde quamvis ibi in uno supposito perfecte et proprie inveniatur, nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

Ad decimum quintum dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem commu-

nicata[1] recipitur in aliqua materia, quæ est mutationis subjectum. Hoc autem non accidit in divina generatione; ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

Secundo quæritur, utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter. Et videtur quod notionaliter tantum. Potentia enim rationem principii habet, ut patet per definitiones positas V *Metaphysic.*, text. XVI. Sed principium in divinis respectu divinæ personæ notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

2. Sed dicitur quod significat simul essentiam et notionem. Sed contra, in divinis, secundum Boetium, in lib. *De Trin.*, cap. IV et V, *Patr. lat.*, t. LIV, col. 1252-54, sunt hæc duo prædicamenta : substantia, ad quam pertinet essentia; et ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus prædicamentis, quia homo albus non est aliquid unum nisi per accidens, ut habetur V *Metaph.*, text. VII. Ergo potentia generandi non potest in sua ratione utrumque complecti, scilicet substantiam et notionem.

3. Præterea, principium in divinis distinguitur ab eo cujus est principium. Sed essentia non debet distingui. Ergo non competit ei ratio principii : et ita potentia, quæ rationem principii includit, non significat essentiam.

4. Præterea, in divinis quod est proprium, est relativum et notionale; quod vero est commune, est essentiale et absolutum. Potentia autem generandi non est communis Patri et Filio, sed propria Patris. Ergo dicitur relative sive notionaliter, non essentialiter nec absolute.

5. Præterea, propriæ actionis est principium propria forma, non communis; sicut homo per intellectum intelligit : nam hæc actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut et forma rationalitatis sive intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio Patris inquantum est Pater. Ergo ejus principium est paternitas, quæ est propria forma Patris, et non deitas, quæ est forma communis. Paternitas vero ad aliquid dicitur. Ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid.

6. Præterea, sicut potentia generandi realiter ab essentia divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici quod potentia generandi, cum relatione significet essentiam.

7. Præterea, in divinis tria invenimus quæ rationem principii habent, scilicet potentiam et scientiam et voluntatem, quæ essentialiter dicuntur in Deo. Sed scientia et voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; et sic non potest dici quod potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiæ, et notionem ex parte generationis; sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

Sed contra est quod Magister dicit, VII dist., I *Sentent.*, quod potentia generandi in Patre est ipsa divina essentia.

Præterea, Hilarius dicit, lib. *De synod.*, *Patr. lat.*, t. X, col. 521, quod Pater generat virtute naturæ divinæ. Ergo ipsa natura est generationis principium; et sic rationem potentiæ habet.

Præterea, Damascenus dicit, lib I *De fide orth.*, cap. VIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 814, quod « generatio est opus naturæ existens; » et sic idem quod prius.

Præterea, in divinis est tantum una potentia.

Sed potentia creandi dicitur essentialis. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid : et movebantur hac ratione : quia potentia secundum suam rationem est principium quoddam; principium autem relative dicitur et est notionale, si referatur ad divinam potentiam et non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo : primo, quia licet potentiæ conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis

[1] Sic cod.; Parm. : « communitatis »

vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta, et id est essentia potentiæ, et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam; quamvis utrique aliqua relatio accidat : secundo, quia ea quæ in divinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solum ea quæ dicunt principium respectu ejus quod est operationis terminus : principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, est respectu personæ subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens : unde ea quæ respectu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas et scientia et intellectus et omnia hujusmodi notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et ejus quod est per actionem productum; tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se : non enim potentia activa semper per suam actionem, aliquam rem producit quæ sit terminus actionis, cum sint multæ operationes quæ non habent aliquid operatum, ut Philosophus dicit, I *Ethic.*, cap. I, et IX *Metaph.*, lect. XV; semper enim potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiæ importat, relative dicatur in divinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia est ipsa res quæ est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis : cum enim omne agens, inquantum hujusmodi, agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitus generanti similatur : homo enim virtute humanæ naturæ generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur : Deo autem Patri conformis est Deus genitus in natura divina : unde natura divina est generationis principium, ut cujus virtute generat Pater, sicut Hilarius dicit.

Et propter hoc alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim quæ fit virtute naturæ communis per aliquod sub natura communi contentum aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio quæ debetur naturæ animalis fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanæ : unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativæ quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis individualibus hujus vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo si natura communis sit principium alicujus operationis quæ solum Patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali Patris. Et propter hoc in ratione potentiæ includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principium.

Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi (*a*) simul essentiam et (*b*) notionem significat.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii respectu operationis, quæ notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis unum prædicamentum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum, nisi unum per accidens; sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia : et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans et quo generatur : sed

(*a*) Notula Godefridi de Fontibus : « Ut sic essentia divina prout est eadem paternitate est potentia generandi, nec dicit pure absolutum propter identitatem ad relationem, nec pure relationem sive respectivum propter implicationem absoluti, sed medium inter utrumque. Sed contra nihil est medium inter absolutum et respectivum, quia diversorum generum non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ; propter quod cum relatio et substantia sint diversa prædicata, etiam prout sunt in divinis non subalternatim posita (Boetius, *De Trinitate*) nihil erit medium inter ipsa. — Item illud dictum implicat contradictionem, quia essentia prout est eadem paternitati est ipsa paternitas, et in patre relationem importat, quia idem est judicium de aliquo quod est idem alicui prout est idem illi, et de illo eodem. — Item dicitur hic quod virtus productiva est in qua productum a producente distinguitur, cum tamen magis sit id in quo productum producenti est simile. »

(*b*) Notula Godefridi de Fontibus : « Quod ex ipsa denominatione apparet; non tamen in recto relationem significat, sed in obliquo quod ex ipso nomine innotescit, quia dicitur potentia generandi. »

generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet seipsam; sed id quo generans generat non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est. Unde non oportet naturam divinam distingui, sicut potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo.

Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitæ potentia generandi non est communis, sed propria.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quæ pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, sicut principium individuale; est enim proprietas personalis: et ideo non oportet quod sit generationis principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta; aliter sequeretur quod Pater per generationem non solum deitatem, sed paternitatem communicaret: quod est inconveniens.

Ad sextum dicendum, quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina ita quod natura includitur in ratione ipsius; non autem sic est de paternitate, unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturæ, quæ inquantum est actionis principium, rationem potentiæ habet. Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia vel voluntas.

Ad ea autem quæ sunt in contrarium de facili patet responsio ex prædictis.

ARTICULUS III.

Utrum potentia generativa in actu generationis procedat per imperium voluntatis.

Tertio quæritur, utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis. Et videtur quod sic. Hilarius enim dicit, lib. *De syn.*, in med., quod non naturali ductus necessitate Pater genuit Filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate; quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo Pater genuit Filium voluntate; et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

2. Sed dicebat, quod Pater non genuit Filium neque voluntate præcedente, neque voluntate consequente, sed concomitante.— Sed contra, videtur quod hæc ratio sit insufficiens. Cum enim quidquid est in Deo sit æternum, nihil quod est in Deo potest tempore præcedere aliquid in Deo existens: et tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut voluntas Dei ad electionem qua eligit justos ex hoc solo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem Filii tempore non præcedat, nihilominus, ut videtur, potest poni principium generationis Filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

3. Præterea, Filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Augustinus dicit, IX *De Trinit.*, t. XXVII, p. 371, 372 [1]. Sed voluntas est principium intellectualis operationis; imperat enim actum intellectus, sicut et aliarum potentiarum, ut Anselmus [2] dicit, in lib. *De similitudin.*, cap. II et III, *Patr. lat.*, t. CLIX, col. 605, 606; intelligo enim quia volo, sicut et ambulo quia volo. Ergo voluntas est principium processionis.

4. Sed dicebat [3], quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis. — Sed contra, prædestinatio quodammodo est actus intellectus: dicimus enim, quod Deus prædestinavit Petrum, quia voluit, secundum illud Rom., IX, 18: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

5. Præterea, secundum Philosophum, VIII *Phys.*, text. XXXIV, quod movetur ex seipso potest moveri et non moveri; et eadem ratione quod agit ex seipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex seipsa, sed

[1] Sensus est August. in *De Trin.*, lib. IX. Parm. habet: « IX *De Trin.*, lib. IV, c. VII. » — [2] Non Anselmus, sed Eadmerus. — [3] Parm. « dices. »

quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest. Nulla ergo actio in divinis est a natura, et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducantur in naturam vel voluntatem, ut patet II *Physic.*, com. XLV et XLIX.

6. Præterea, si actio naturæ præcedat actionem voluntatis, sequitur inconveniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem movet, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quæ secundum quod hujusmodi, libera est. Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio naturæ neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis præcedit actionem naturæ, magis quam e converso. Sed generatio Filii est pura actio sive operatio. Ergo est a voluntate.

7. Præterea, in Psalm. CXLVIII, 5, dicitur : *Dixit, et facta sunt*, quod Augustinus exponit[1], II *De Genes. ad litter.*, cap. VI, § 13, t. VII, p. 69 : « Id est, Verbum genuit, in quo erat ut fierent. » Sic ergo processio Verbi a Patre, est ratio creaturæ producendæ. Si ergo Filius non procedit a Patre per imperium voluntatis sed naturæ, videtur sequi quod omnes creaturæ a Deo naturaliter et non solum voluntarie procedant, quod est erroneum.

8. Præterea, Hilarius dicit, in libro *De synodis,* XXV, circa med., *Patr. lat.*, tom. X, col. 520 : « Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit. » Non ergo Pater genuit Filium involuntarie; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Joan., III, 36. dicitur : *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu sua* *, quod secundum unam *Glossam* exponitur de datione generationis æternæ. Dilectio ergo Patris ad Filium est signum potius quam ratio generationis æternæ. Sed dilectio est a voluntate. Ergo voluntas est principium generationis Filii.

10. Præterea, Dionysius, in libro *De divinis nom.*, cap. IV, § X, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 707, dicit, quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem, scilicet quod amor sit ratio generationis.

11. Præterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconveniens sive error, potest poni in divinis. Sed si ponatur quod Pater genuerit Filium voluntate, non sequitur aliquod inconveniens : neque enim sequitur quod Filius non sit æternus, ut videtur; neque quod non sit consubstantialis aut æqualis Patri : quia Spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis, coæternus est, coæqualis et consubstantialis Patri et Filio. Ergo videtur quod non sit erroneum dicere, quod Pater genuit Filium voluntate [2].

13. Præterea, humana generatio a divina extrahitur, secundum illud Ephes., III, 15 : *Ex quo omnis paternitas in cælo * et in terra nominatur.* Sed humana generatio subjacet imperio voluntatis : aliter in actu generationis peccatum non esset. Ergo etiam divina; et sic idem quod prius. * Cælis.

14. Præterea, omnis actio naturæ immutabilis est necessaria. Sed natura divina omnino est immutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturæ et non voluntatis, sequitur quod sit necessaria, et ita quod Pater genuit Filium necessitate : quod est contra Augustinum, *Cont. Serm. Arianor.*, §§ 1, 2, 3, t. XXVI, p. 569 [3].

15. Præterea, Augustinus dicit, XV *De Trin.*, cap. XX, § 38, t. XXVII, p. 545 [4], quod Filius est consilium de consilio et voluntas de voluntate. Sed hæc præpositio « de » denotat principium. Ergo voluntas est principium generationis Eilii, et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit [5] : « Pater neque voluntate neque necessitate genuit Filium. »

Præterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, sed potius Spiritus sanctus. Ergo voluntas non est principium generationis Filii.

Præterea, Filius procedit a Patre ut splendor a luce, secundum illud Hebr., I, 3: *Qui cum sit splendor gloriæ et figura*

[1] Sensus est Aug.

[2] Cod. non habent : « 12. Præterea, voluntas quælibet non potest non velle suum ultimum finem. Sed finis divinæ voluntatis est communicatio suæ bonitatis, quæ maxime fit per generationem. Ergo voluntas Patris non potest non velle generationem Filii : voluntate : ergo genuit Filium. »

[3] Parm. autem falso indicat : « *Ad Orosium*, cap. VII. » — [4] Aug. *De Trinit.*, lib. XV, c. XX, § 38, circa, med., tom. VIII, col. 1087. — [5] Sensus est Aug., non in lib. *Ad Oros.*, ut Parm. asserit, sed in *Contra Sermon. Arianor.*, loco jam antea cit.

substantiæ ejus. Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec Filius a Patre.

Respondeo dicendum, quod generatio Filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis objectum : Pater enim et Filium voluit et Filii generationem ab æterno : nullo autem modo voluntas esse potest divinæ generationis principium : quod sic patet. Voluntas, inquantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere sic, vel sic facere velle et non velle. Et si respectu alicujus hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non inquantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ùltimum, quem non potest non velle ; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cujus voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc. Omne autem illud quod sic se habet est creatum : quia in eo quod increatum est non est potestas ad esse vel non esse, sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat, VIII *Metaph.*, cap. IV. Si ergo ponitur Filius voluntate genitus, necessario sequetur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Ariani qui ponebant Filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt Filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod Filius est a Patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis vel inæqualis [1] ; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem ejus a quo procedit. Et hoc est quod Hilarius dicit in lib. *De syn.*, n. 58, *Patr. lat.*, t. X, col. 520 : « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit ; sed naturam Filio dedit perfecta nativitas ; » et ideo talia sunt cuncta qualia Deus esse voluit ; Filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet ; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinæ cognitionis est ipse Deus qui est finis suæ voluntatis ; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit ; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis seipsam. Et propter hoc cum Filius procedat ut verbum per actum intellectus divini, inquantum Pater cognoscit seipsum, et Spiritus sanctus per actum voluntatis inquantum Pater diligit Filium, sequitur quod tam Filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedant ; et ex hoc ulterius quod sunt consubstantiales et coæquales et coæterni Patri et sibi invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de necessitate quæ importat violentiam : quod patet per hoc quod subdit : « Non naturali necessitate ductus, cum vellet generare Filium. »

Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens ; quia quidquid aliquando Deus vult, ab æterno voluit. Concomitans vero est respectu omnium bonorum quæ sunt tam in ipso quam in creaturis : vult enim se esse et creaturam esse. Sed præcedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturæ, quæ ab æterno non fuit ; præcedens vero intellectus est respectu actuum æternorum qui significantur ad creaturas terminari ; sicut dispositio, prædestinatio et hujusmodi. Generatio vero Filii neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Unde respectu ejus non est voluntas præcedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, inquantum a voluntate imperatur ; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, inquantum per intellectum præsentatur voluntati suum objectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum objectum præsupponatur ad actum ; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur ; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit Filius Dei ut verbum, secundum actum intellectus divini, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod actus intel-

[1] Parm. omittit : « vel inæqualis. »

lectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suæ cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur, sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod quoad ea ad quæ natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quæ propria principia non sufficiunt. Unde philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturæ opus intelligentiæ ex operibus quæ competunt calido et frigido secundum seipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiæ accidere, omnia naturæ opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi et hujusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur. Quia ergo naturæ divinæ secundum se opus est generatio; non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. — Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturæ quæ est finis, et non ad finem non competit ab aliquo determinari.

Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturæ præcedit. Unde totius naturæ inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturæ præcedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum præcedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturæ voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturæ actio actionem voluntatis præcedit natura et intellectu; nam generatio Filii est ratio omnium eorum quæ per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

Ad septimum dicendum, quod licet in Verbo Dei a Patre genito fuerit ut omnes creaturæ fierent, non tamen oportet, si Verbum naturaliter procedit, quod creaturæ etiam naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quæ ex principiis consequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

Ad octavum dicendum, quod Pater voluntarie genuit; sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione æterna intelligatur, dilectio Patris ad Filium non est intelligenda ut ratio illius dationis qua Pater Filio æternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

Ad decimum dicendum, quod Dionysius loquitur de productione creaturæ, non de generatione Filii.

Ad undecimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod Pater amat Filium, et e converso. Ipse enim amor est Spiritus sanctus, sicut Filius est Verbum quo Pater dixit seipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod Pater generationem Filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quæ respicit generationem sicut objectum, non sicut id cujus sit principium.

Ad decimum tertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quæ imperio subjacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis; et ideo non est simile.

Ad decimum quartum dicendum, quod Augustinus non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit; sed necessitatem coactionis.

Ad decimum quintum dicendum, quod cum dicitur Filius esse voluntas de voluntate, intelligitur esse de Patre, qui est voluntas. Unde hæc præpositio « de » notat generationis principium, quod est generans, non id quo generatur, de quo est præsens quæstio.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis possint esse plures filii.

Quarto quæritur, utrum in divinis possint esse plures filii. Et videtur quod sic. Operatio enim naturæ quæ convenit uni supposito, convenit etiam omnibus suppositis ejusdem naturæ. Sed generatio, secundum Damascenum, lib. I *De fide orthodoxa,* VIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV col. 814, est opus naturæ, et convenit Patri. Ergo etiam Filio et Spiritui sancto qui sunt supposita ejusdem naturæ. Sed Filius non generat seipsum : nam, secundum Augustinum, nulla res potest generare seipsam. Ergo generat alium filium, et sic in divinis possunt esse plures filii.

2. Præterea, totam virtutem suam Pater in Filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem Patris. Ergo hujusmodi potentiam habet Filius a Patre ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Filius est perfecta imago Patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio ; quæ non esset si Filius non quantum ad omnia Patrem imitaretur. Ergo sicut Pater Filium generat, ita et Filius ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicujus formæ, ut patet per Dyonisium, cap. III *Cælest hierar.*, § II, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 266 ; sicut soli magis assimilatur quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Sed Filius perfectissime assimilatur Patri. Ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, ex hoc contingit quod Deus facta una creatura potest facere aliam, quia ejus potentia neque exhauritur neque diminuitur in creando. Sed similiter potentia Patris neque exhauritur neque diminuitur ex hoc quod generat Filium. Ergo per hoc quod generat Filium, non prohibetur quin possit alium filium generare ; et sic possunt esse plures filii in divinis.

6. Sed dicebat [1], quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconveniens quod Augustinus ponit, lib. II *Contra Maximin.*, c. XII, § 3, t. XXVII, p. 84 [2], scilicet quod infinita esset divina generatio, si Pater plures filios generaret, vel Filius Patri generaret nepotem, et sic de aliis. Sed contra, in Deo nihil est in potentia quod non sit in actu : esset enim imperfectus. Si ergo est in potentia Patris quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

7. Præterea, de natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis. Sed sicut Filius est similis Patri, ita et Spiritus sanctus ; et ita Spiritus sanctus est Filius, et sic sunt plures filii in divinis.

8. Præterea, secundum Anselmum in *Monolog.*, cap. XXXIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 188, nihil est aliud dicere Patrem Filium generare, quam Patrem dicere seipsum [3]. Sed sicut Pater potest dicere seipsum, ita et Filius et Spiritus sanctus. Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus possunt filios generare ; et sic idem quod supra.

9. Præterea, ex hoc Pater dicitur Filium generare, quod similitudinem suam in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere Filius et Spiritus sanctus. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, potentia est media inter essentiam et operationem. Sed una est essentia Patris et Filii, eademque potentia. Ergo et una operatio ; et sic Filio convenit generare ; et ita ut prius.

11. Præterea, bonitas est diffusionis principium. Sed sicut est infinita bonitas in Patre et Filio, ita etiam in Spiritu sancto. Ergo sicut Pater infinita communicatione suam naturam communicat Filium generando, ita Spiritus sanctus aliquam divinam personam producendo ; non enim infinite communicatur divina bonitas creaturæ ; et sic videtur quod possint esse plures filii in divinis.

12. Præterea, nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in Filio. Ergo videtur oportere ad perfectam jucunditatem Filii, esse alium filium in divinis.

13. Præterea, Filius procedit a Patre ut

[1] Parm. : « dices. » — [2] « Immoderata esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri. Nec impleretur generationis series ... nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus. »

[3] « Quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est Verbum suum ? »

splendor a luce, ut patet Hebr., I, 3 : *Qui cum sit splendor gloriæ; et figura substantiæ ejus.* Sed splendor potest alium splendorem producere, et ille alium, et alius alium. Ergo similiter videtur esse in processione divinarum personarum, quod Filius possit alium filium generare, et sic idem ut prius.

14. Præterea, paternitas in Patre ad ejus dignitatem pertinet. Sed eadem est dignitas Patris et Filii. Ergo paternitas convenit Filio; et sic sunt plures filii in divinis.

15. Præterea ejus est potentia cujus est actus. Sed potentia generandi est in Filio. Ergo Filius generat

Sed contra, illa sunt perfectissima in creaturisquæ ex tota materia sua constant, et eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturæ materiales individuantur per materiam, ita Filii persona constituitur filiatione. Ergo cum Deus Filius sit perfectus filius, videtur, quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur.

Præterea, Augustinus dicit, lib III *Contra Maximin.*, c. VII, t. XXVII, p. 75 [1], quod si Pater posset generare et non generaret, invidus esset. Sed Filius non est invidus. Ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in divinis.

Præterea, quod perfecte dictum est semel, iterum dici non oportet. Sed Filius est verbum perfectum, cui nihil deest [2], secundum Augustinum, lib. VI *De Trinit.*, cap x, § 11, t. XXVIII, p. 319. Ergo non oportet esse plura verba in divinis, et ita nec plures filios.

Respondeo dicendum, quod in divinis impossibile est esse plures filios; quod sic patet. Personæ namque divinæ cum in omnibus absolutis conveniant, utpote sibi invicem essentiales, distingui non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quædam distinctionem præsupponunt, ut æqualitas et similitudo; quædam vero inæqualitatem designant, ut dominus et servus, et alia hujusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important : quia quod oritur ex alio, ejus similitudinem retinet inquantum hujusmodi. Non est igitur aliquid in divinis quo Filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio filiationis, quæ est ejus personalis proprietas, et qua Filius non solum est Filius, sed est hoc suppositum vel hæc persona. Impossibile autem est illud quo aliquod suppositum est hoc in pluribus inveniri : quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositi, vel personæ. Unde nullo modo potest esse alius filius in divinis quam unus. Non enim potest dici, quod una filiatio constituat hunc filium et alia alium : quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, esset in divinis materia, aut aliquid aliud distinguens quam relatio. Potest autem et alia ratio specialis assignari, quare Pater tantum unum filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde cum Pater natura generet Filium, non potest esse nisi unus filius a Patre genitus. Nec potest dici, quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit; cum ibi non sit materia, quæ est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quamvis in Patre sit quodammodo opus naturæ divinæ, est tamen ejus cum quadam concomitantia personalis proprietatis Patris, ut supra dictum est; unde non oportet quod conveniat Filio, in quo natura divina sine tali proprietate invenitur.

Ad secundum dicendum, quod Pater totam virtutem suam communicat Filio, quæ naturam divinam sequitur absolute. Potentia vero generandi sequitur naturam divinam cum adjunctione proprietatis Patris, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei cujus est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet si imago est ab aliquo, quod in cujus est imago sit ab alio : quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filius assimilatur Patri in natura divina, non in proprietate personali; ita et assimilatur ei in actione quæ concomitatur naturam, sine concomitantia proprietatis prædictæ. Talis autem actio non est generatio; unde ratio non sequitur.

[1] Aug. non lib. III, quia liber iste non extat, sed lib. II *Contra Maximin.*, cap. VII. Parm. habet : « lib. III. » — [2] « Cui non desit aliquid. »

Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa Patris non exhauriatur neque minuatur per generationem Filii, tamen ejus infinitatem adæquat Filius, qui est intellectus infinitus, non autem creatura finita; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod sola inconvenientis vitatio sit causa removendæ positionis ex qua inconveniens sequitur, sed etiam causæ manifestationis inconvenientis; unde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filii in divinis ne sit generatio infinita.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et ejus quod dicitur habens; et ideo cum Filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suæ processionis habet ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit Filius, et ejus processio generatio dicatur. Non autem Spiritus sanctus hoc habet rationem suæ processionis, sed magis ex proprietate divinæ naturæ : quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est inquantum quidem divinus, non inquantum amor.

Ad octavum dicendum, quod hoc verbum « dicere » potest accepi dupliciter : stricte et large : stricte accipiendo « dicere, » idem est quod verbum a se emittere; et sic est notionale, et convenit tantum Patri, et sic accipit « dicere. » Augustinus; unde ponit in principio VII *De Trinit.*, quod solus Pater dicit se [1]. Alio modo potest accipi communiter prout « dicere » idem est quod intelligere ; et hoc modo Anselmus accipit in *Monologio*, cap. LX, ubi dicit, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicunt se.

Ad nonum dicendum, quod sicut generare soli Patri convenit in divinis, ita et concipere; unde solus Pater suam similitudinem concipit in intellectu, quamvis Filius et Spiritus sanctus intelligant; quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modum intelligendi tantum; sed in generando et in concipiendo exprimitur realis origo.

Ad decimum dicendum quod ratio illa recte procedit de actione quæ consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem : talis autem non est generatio ; unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi spiritualis processio, quæ quidem est solum secundum intellectum et voluntatem; et deo non potest a Spiritu sancto alia persona divina procedere; quia ipse procedit per modum voluntatis ut amor, Filius per modum intellectus ut verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod proprietas personalis oportet ut sit incommunicabilis, ut supra dictum est; unde in ea consortium fieri non requirit jucunditas.

Ad decimum tertium dicendum, quod illa similitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

Ad decimum quartum dicendum, quod sicut paternitas in Patre et filiatio in Filio sunt una essentia, ita et sunt una dignitas et una bonitas.

Ad decimum quintum dicendum, quod cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium « generandi » tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi activi : et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passivi : et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis : et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit Filio, sed secundo et tertio : unde ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehenditur.

Quinto quæritur, utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur. Et videtur quod non. Omnipotentia enim convenit Filio, secundum illud Symboli. « Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus. » Non autem convenit ei potentia generandi. Ergo sub omnipotentia non comprehenditur.

2. Præterea, Augustinus dicit quod Deus

[1] Sensus est August.

dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ vult [1]. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quæ a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est hujusmodi : quia Pater non genuit Filium voluntate, ut supra habitum est. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

3. Præterea, omnipotentia Deo attribuitur inquantum ejus omnipotentia ad omnia quæ sunt in se possibilia se extendit. Sed generatio Filii vel ipse Filius non est de possibilibus, sed de necessariis. Ergo potentia generandi sub omnipotentia non comprehenditur.

4. Præterea, quod convenit pluribus communiter convenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres, æquilateri et gradato, secundum hoc quod triangulus sunt. Ergo quod convenit alicui soli, convenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autem non est propria Patris. Cum ergo potentia generandi soli Patri conveniat in divinis, non convenit ei inquantum est omnipotens ; et ita ad omnipotentiam non pertinebit.

5. Præterea, sicut est una essentia Patris et Filii, ita et una omnipotentia. Sed ad omnipotentiam Filii non reducitur posse generare. Ergo nec ad omnipotentiam Patris ; et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

6. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis, sub una distributione non cadunt : non enim cum dicitur « omnis canis, » distributio sumitur pro latrabili et cælesti. Sed generatio Filii et productio aliorum quæ omnipotentiæ subjacent, non sunt unius rationis. Ergo cum dicitur : Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

7. Præterea, illud ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentiæ subjectum. Sed in divinis nihil est subjectum, ut Hieronymus [2], dicit. Ergo nec generatio Filii nec Filius omnipotentiæ subditur ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, secundum Philosophum, V *Phys.*, lib. I, com. XVIII et præced., relatio non potest esse terminus motus per se, et per consequens nec actionis; et ita nec potentiæ objectum, quæ dicitur respectu actionis. Sed generatio et Filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea se non extendit ; et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit : « Si pater non potest generare Filium sibi æqualem ubi est ejus omnipotentia [3] ? » Ergo omnipotentia ad generationem se extendit.

Præterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare et hujusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur, sed etiam respectu actuum interiorum, ut intelligere et velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, ejus omnipotentiæ derogaret. Sed Filius procedit ut verbum per actum intellectus. Ergo respectu generationis Filii omnipotentia Dei intelligitur.

Præterea majus est generare Filium quam creare cælum et terram. Sed posse creare cælum et terram est omnipotentiæ. Ergo multo magis posse Filium generare.

Præterea, in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quæ sunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur ; ergo et potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter ; quod sic patet. Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse judicium de potentia et actione quod est de essentia. In essentia autem divina hoc considerandum est, quod propter ejus summam simplicitatem quidquid est in Deo, est divina essentia ; unde et ipsæ relationes quibus personæ ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personæ communis est

[1] Neque ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest. » Aug., *Enchir.*, c. XCVI, t. XXI, p. 347. — [2] Non Hieronymus, sed Damascenus, lib. III *De fide orth.*, cap. XXI, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 1686.

[3] Sensus est Augustini pluribus in locis, et præcipue lib. II *Contra Maximin.*, c. VII, t. XXVII, p. 75. Parm. vero habet : lib. III, sicut et sæpius supra, quia olim collatio cum Maximin. vocabatur liber primus *Contra Maximinum;* unde duo libri contra eumdem vocabantur, lib. II et III. Sic in edit. Lovan.

tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio : non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius : nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, inquantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit aliquid secundum rem habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium aliquid Filio. Similiter ergo dicendum est de actione potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est patris tantum. Nec tamen sequitur quod aliquid possit Pater quod non possit Filius. Sed omnia quæcumque potest Pater, potest Filius, quamvis generare non possit : nam generare ad aliquid dicit [1].

Ad primum ergo dicendum, quod posse generare, ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in Filio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiæ in verbis illis, sed quoddam omnipotentiæ signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

Ad tertium dicendum, quod possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solum pro contingenti : quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta : et sic nihil prohibet generationem Filii computari inter possibilia divinæ potentiæ.

[1] Parm. : « dicitur. »

Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolute considerata non sit propria Patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi sive determinata relatio, propria fit Patri; sicut hoc quod dicitur Deus Pater, Patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune.

Ad quintum dicendum, quod sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eumdem modum existendi est in tribus personis; ita est et de omnipotentia.

Ad sextum dicendum, quod generatio Filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius, hom. *De fide*, 15, quod accipere Filius habet commune cum omni creatura; et ratione hujus dicitur *primogenitus omnis creaturæ,* Colos., I, 15, et hac ratione potest ejus generatio productionibus creaturæ communicari sub una distributione.

Ad septimum dicendum, quod generatio Filii est subjecta omnipotentiæ, non hoc modo quo subjectum inferioritatem designat, sed hoc modo quo designat solummodo potentiæ objectum.

Ad octavum dicendum, quod generatio Filii significat relationem per modum actionis, et Filius per modum hypostasis subsistentis; et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur.

Aliæ vero rationes non concludunt, nisi quod posse generare ad omnipotentiam Patris pertineat.

ARTICULUS VI.

Utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

Sexto quæritur, utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem. Et videtur quod non. Generatio enim est operatio vel opus naturæ, sicut Damascenus dicit, lib. II, *De fide orth.*, cap. XIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 854; creatio vero est opus voluntatis, ut patet per Hilarium in libro *De synod.*, *Patr. lat.*, t. X, col. 520. Sed voluntas et natura non sunt idem principium, sed ex opposito dividuntur, ut patet II *Phys.*, com. XLV et XLIX. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur per

actus, ut habetur II *De anima*, com. XXXIII. Sed generatio et creatio sunt actus multum differentes. Ergo et potentia generandi et potentia creandi non sunt una potentia.

3. Præterea, minor unitas est eorum quæ in aliquo univocantur, quam eorum habent idem esse. Sed potentia generandi et potentia creandi in nullo univocantur; sicut nec generatio et creatio, nec Filius et creatura. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem secundum esse.

4. Præterea, inter ea quæ sunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essentiale notionali. Ergo prædictæ potentiæ non sunt idem.

Sed contra, in Deo non differt potentia et essentia. Sed una tantum est divina essentia. Ergo et una tantum potentia. Non ergo prædictæ potentiæ distinguuntur.

Præterea, Deus non facit per plura quod potest facere per unum. Sed per unam potentiam Deus potest generare et creare, præcipue cum generatio Filii sit ratio productionis creaturæ; secundum illam Augustini expositionem : « Dixit et facta sunt; id est, verbum genuit, in quo erat ut fierent [1]. » Ergo una tantum potentia est generandi et creandi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, ea quæ de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quæ reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione differens : nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essentiale et personale. Omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiæ. In potentia vero, præter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentiæ subjacet. Si ergo potentia quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam quæ est respectu actus notionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturæ et personæ. Sed tamen utrique potentiæ cointelligitur alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiæ dicuntur. Sic ergo potentia generandi et creandi est una et eadem potentia, si consideretur id quod est potentia; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura et propositum, in divinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum sive voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinat, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiæ, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est distinguibilis per diversitatem objectorum; sicut imaginatio una potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur. Divina autem potentia est summe elevata; unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum unam potentiam Deus omnia potest.

Ad tertium dicendum, quod potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potentiæ substantiam, non solum univocantur, sed sunt unum. Sed quod analogice dicantur, hoc est ex ordine actus.

Ad quartum dicendum, quod prædictæ potentiæ non ordinantur secundum prius et posterius, nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, et non est in eis ordo.

[1] Sensus est Aug., in *De Genes. ad litter.*, lib. II, cap. VI, § 13, t. VII, p. 69.

QUÆSTIO III.

DE CREATIONE[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo.

Quæstio est de creatione, quæ est primus effectus divinæ potentiæ ; et primo quæritur, utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo. Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit majus sua parte. Sed, sicut dicit Philosophus in I *Phys.*, text. XXXIII, communis conceptio ex sententia philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

2. Præterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse : si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri : nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subjecto ; nisi forte ipsamet sit subjectum; nam accidens absque subjecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subjecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

3. Præterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente in[2] ens.

4. Præterea, Philosophus dicit, in I *De Gen.*, com. XLVIII, quod omnifariam dissimile non agit in omnifariam dissimile : oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid ex[3] nihilo.

5. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cujus actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subjecto recipi. — Sed contra, Avicenna dicit, lib. IX *Metaph.*, cap. II, quod si calor esset a materia expoliatus, per seipsum ageret absque materia ; et tamen ejus actio non esset sua substantia. Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

6. Præterea, ex nihilo nihil concluditur : quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturæ. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

7. Præterea, si ex nihilo aliquid fiat, hæc præpositio « ex » aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia ; et sic in proposito non denotat causam ; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

8. Præterea, potentia activa, secundum Philosophum, V *Metaphysic.*, com. XVII, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subjectum transmutationis ; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

9. Præterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Hujus autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex, Ergo oportet hujus diversitatis causam assignare ex parte materiæ. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

10. Præterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si

[1] Et habet articulos novemdecim.

Primo enim quæritur, utrum Deus possit aliquid creare ; 2° utrum creatio sit mutatio ; 3° utrum creatio sit aliquid realiter in creatura ; 4° utrum potentia creandi sit creaturæ communicabilis ; 5° utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum ; 6° utrum sit unum tantum creationis principium ; 7° utrum Deus operetur in omni operatione naturæ ; 8° utrum creatio operi naturæ admisceatur ; 9° utrum anima creetur ; 10° utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus ; 11° utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem ; 12° utrum sint in semine quando descinditur ; 13° utrum aliquod ens ab alio, possit esse æternum ; 14° utrum id quod est divisum a Deo per essentiam, possit semper fuisse ; 15° utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ ; 16° utrum ab uno primo possit procedere multitudo : 17° utrum mundus semper fuerit ; 18° utrum angeli sint creati ante mundum visibilem ; 1° utrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

[2] Parm. : « ad ens. » — [3] Parm. : « de nihilo. »

idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem : nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

11. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri ejus sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subjectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit, quia quod factum est in permanentibus, est; quod autem fit, non est. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

12. Præterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, præcipue a Deo, qui est purus actus; et sic quæcumque fiunt, fiunt ex præsupposita materia, et non ex nihilo.

13. Præterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificiata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo : quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma ejus esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

14. Præterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quædam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

15. Præterea, si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo sicut ex subjecto, sicut statua ex ære; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex ære infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subjecto, quia non ens non potest esse entis materia ; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut æs infiguratum convertitur in æs figuratum ; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile ; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

16. Præterea, omne quod est per accidens reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subjecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex ære autem per se, quia æri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet, quod fiat per se ex aliquo subjecto, et ita non fit ex nihilo.

17. Præterea, ei quod fit, faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil : ergo nihil constituitur in esse per illam actionem, et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ob eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo præexistenti, et ita non ex nihilo.

Sed contra, Genes., I : *In principio creavit Deus cælum et terram*, dicit *Glossa* ex Beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

Præterea, Avicenna dicit, VII *Metaph.*, cap. II, circa fin., quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, imo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

Præterea, virtus divina est potentior quam virtus naturæ. Sed virtus naturæ facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu ; unde oportet quod per illum

modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu, et hoc dupliciter : primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositæ ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quæ sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quæ sunt in actu; sed quælibet illarum habet actum determinatum [1]. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quæ sit subjectum mutationis vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, — et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam — et in comparatione rerum quæ sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo præsupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et hæc ejus actio vocatur creatio. Et inde est quod in lib. *De causis,* propos. xvIII, dicitur, quod esse [2] est per creationem, vivere vero, et cætera hujusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quæ ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas quæ agunt per informationem, quasi supposito effectu causæ universalis : et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinæ virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. *De causis,* prop. III, quod anima nobilis habet operationem divinam inquantum dat esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquod subjectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia præexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim V *Metaph.*, text. xvII, aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter prædicatum enuntiabilis et subjectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiæ; Philosophus autem utitur hoc argumento, vII *Metaphys.*, text. xLvII, in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo : sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est, ac si comparetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si comparetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse quod est infinitum non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie : sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subjectum.

[1] Cod. non habent : ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed ejus entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie : nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens præexistens et determinatum ad hoc vel ad illud *, utputa ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi.

[2] Non, ut in Parm. : « esse ejus. »

* Parm. « aliud. »

Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quæ requireretur ex parte agentis, sed non non sine materia quæ requireretur ex parte patientis.

Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturæ, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quæ est omnis motus principium, non est ex aliquo.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex[1] est sensus, ut patet par Anselmum, in suo *Monologio*, cap. VIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 155-7. Nam negatio importata in nihilo potest negare præpositionem « ex, » vel potest includi sub præpositione. Si autem neget præpositionem, adhuc potest esse duplex sensus : unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum præpositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur : et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit ; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad præpositionem ; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non præexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiæ suæ causam : et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpositio includit negationem, tunc est duplex sensus : unus verus et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causæ (non ens enim esse nullo modo potest causa entis) ; verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatæ proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quæ inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit, lib. III *Metaphys.*, in fin.

Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturæ, sed ex ordine suæ sapientiæ. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinæ sapientiæ; quæ ad complementum universi diversas naturas instituit.

Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem ejus quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere, quod Deus potest aliquid facere extra universum, tantum vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur.

Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici, quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri ; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti : unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quæcumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet simili-

[1] Juxta Anselmum, triplex est sensus.

tudinem cum Deo inquantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo inquantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo inquantum ens, non inquantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiæ et actui.

Et sic etiam patet responsio ad decimum tertium. Nam, proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiæ secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

Ad decimum quartum dicendum, quod non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem : nam imperfectio designat carentiam alicujus quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia ; sed inquantum creatura est ex nihilo.

Ad decimum quintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura ; ens enim et non ens non possunt esse simul ; color autem et figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incontingens ei quod fit, ut dicitur I *Phys.*, quod non contingat simul esse.

Ad decimum sextum dicendum, quod si ly « ex » nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subjecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se ; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est.

Ad decimum septimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit : et sic non oportet quod agat ex aliquo præexistenti.

ARTICULUS II.

Utrum creatio sit mutatio.

Secundo quæritur, utrum creatio sit mutatio. Et videtur quod sic. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V *Physic.*, text. VII. Sed hoc habet creatio : nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

2. Præterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente : quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiæ suæ, ad privationem formæ, quæ est non esse secundum quid ; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio, proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis ; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

3. Præterea, quanto est major distantia inter terminos, tanto major est mutatio. Major enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, sit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

4. Præterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius : quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

5. Præterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum ; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur : ergo creatio est mutatio (*a*).

Sed contra, species motus vel mutationis sunt sex, secundum Philosophum in *Prædicamentis*, in postprædic. De motu. Nulla autem earum est creatio, ut patet per sin-

(*a*) Super has rationes aliqui concedunt quod creatio est aliquid in creatura. Cum enim per nos creatio passive accepta sit vera mutatio, et omnis mutatio est aliquid in mutabili, dicunt quod creatio passive est aliquid absolutum in creatura.

gula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

Respondeo dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi inquantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subjecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subjectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subjectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subjectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formæ enim substantialis et privationis subjectum est materia prima, quæ non est ens actu : unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quædam. Quandoque vero non est aliquod subjectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cujus prima parte est unum oppositum, et in secunda aliud; ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed hoc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subjectum eorum quæ in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subjectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subjectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari : et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut prædictum est. Hoc autem in creatione non est.

Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiæ suæ, est aliquid commune subjectum privationi et formæ, et non est in actu existens : et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ubi est major distantia terminorum, est major mutatio, supposita identitate subjecti.

Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subjecti ; alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subjectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet objectio.

ARTICULUS III.

Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

Tertio quæritur, utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; et si est, quid sit. Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in libro *De causis*, prop. x, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente : quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Præterea, omne quod est in rerum natura, aut est creator aut creatura. Sed creatio non est creator, quia sic esset ab æterno, nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quæ etiam creatio,

aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3. Præterea, omne quod est, vel est substantia vel est accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest : nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subjectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subjectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

4. Præterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subjectum non est res generata, sed magis terminus; subjectum vero ejus est materia prima ut dicitur in I *De generat. et corrupt.*, text. I. Ergo nec subjectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subjectum ejus sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subjectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

5. Præterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est creatio, ens simpliciter neque supponitur neque æquatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

6. Præterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet ; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est, continue aliquid crearetur : quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut æqualitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta [1].

8. Præterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in III *Phys.*, text. VII, quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiæ ut supra, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

Sed contra, si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

Præterea, ex hoc Deus est dominus creaturæ, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quædam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est judicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturæ. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quæ secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus, in V *Metaph.*, text. xx. Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in I *Sent.*, distinct. xxx.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam ; quæ non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur

[1] Parm. addit : « et ita sequitur quod sit aliquid increatum, quod est impossibile. »

duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri et in termino motus. Nam in ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum; quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem : quia in ipso termino motus jam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanæ consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in factum[1] esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quædam ad Deum cum novitate essendi.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passivo, sicut dictum est, realiter relatio quædam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatæ. Hæc autem relatio creatura quædam est, accepto communiter nomine creaturæ pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua *Metaph.*, lib. III, cap. x. Si vero nomen creaturæ accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio prædicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhærens. Et simile est de omnibus accidentibus.

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhæret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto quæ sicut ipsa divina actio, est ejus causa proxima.

Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subjecto ipsum generatum, sed ejus materiam; sed ratione relationis habet subjectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est : et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod relatio prædicta non est intelligenda entis ad non ens, quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit, lib. III *Metaph.*, cap. ult., sed est entis creati ad Creatorem : unde patet quod est relatio suppositionis.

Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem prædictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum : quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit *Super Genes. ad litt.*[2]. Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate vel sine.

Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio quæ et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

Ad octavum dicendum, quod modus reducitur ad genus sui termini, inquantum proceditur de potentia in actum : nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et po-

[1] Parm. : « facto esse. » — [2] Non agit Augustinus in lib. VII, cap. XII, *Super Gen. ad litt.*, de creatione, sed de hominis illuminatione a Deo. Idem tamen argumentum de creatione conficeretur. Ecce textus : « Sicut aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit, sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebratur, » tom. VII, p. 233.

tentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis.

Quarto quæritur, utrum potentia creandi sit alicui creaturæ communicabilis, vel etiam actus creationis. Et videtur quod sic. Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturæ ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit *Cœlest. hierar.*, cap. v, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 182, lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturæ inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturæ communicatur.

2. Præterea, illud quod communicatum creaturæ non trahit ipsam extra terminos creaturæ est alicui creaturæ communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturæ communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturæ. Ergo posse creare est creaturæ communicabile. Probatio mediæ. Illud dicitur extra terminos creaturæ rem aliquem ponere quod rationi creaturæ repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturæ, nisi propter infinitatem virtutis quæ videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquitur quod potentiæ finitæ possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturæ non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturæ.

3. Sed dicebat[1], quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quædam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione. — Sed contra, prædicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit inquantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur in IV *Metaph.*, text. xxvii. Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

4. Præterea, secundum Augustinum[2] tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod Genes., i, dicitur : Dixit, fiat, et factum est. Modus autem quo res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatæ procedant ut sint in propria natura a verbo Creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus angelis res creentur.

5. Præterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cujusmodi est potentia creaturæ, fiat omnipotentia, cujus est creare. Et sic communicari potest creaturæ quod creet.

6. Præterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis seipsam multiplicat. Ergo angelus, qui est lux spiritualis, secundum Augustinum[3], potest seipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo angelus potest creare.

7. Præterea, cum formæ substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus in VII *Metaphys.*, text. xxvi, xxvii et xxxii, non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad

[1] Parm. : « diceretur. » — [2] Sensus est Aug., *Super Gen. ad litt.*, lib. II, c. viii, § 16, t. VII, p. 71. — [3] Colligitur ex lib. II, c. viii, §§ 16 et 17, *Super Gen.*, tom. VII, p. 71, 72. Non autem ex ejusdem operis lib. IV, c. xii, ut vult Parm.

formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturæ, quod habeat in creatione ministerium.

8. Præterea, opus justificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Unde et Augustinus dicit, *Tract.* LXXII *in Joan.*, § 2 et 3, t. X, p. 232-233, quod majus est justificare impium quam creare cælum et terram. Sed in justificatione impii ministerium exhibet creatura : sacerdos enim dicitur ut minister justificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

9. Præterea, oportet omne autem factum simile esse agenti, ut probatur in VII *Met.*, com. XXVIII. Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quæ sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

10. Præterea, in lib. *De causis*, prop. XIX, dicitur, quod illa quæ est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quæ procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturæ communicet.

11. Præterea, in eodem lib., prop. VIII dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiæ suæ, inquantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam aliam[1] quæ est sub ipsa; ergo est ei[2] causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

12. Præterea, Augustinus dicit, *De immortalitate animæ,* quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse : et sic videtur quod creaturæ corporales creentur mediantibus spiritualibus.

13. Præterea, duplex est cognitionis genus : una siquidem cognitio est ad rem, et alia quæ est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quæ est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilium ad intellectum. Ergo cognoscit res cognitione quæ est ad rem, quæ est similis divinæ cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia angeli rerum causa esse videtur.

14. Præterea, duplex est modus quo res in esse exeunt : unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem; alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quæ est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quæ est potentior, qualis est virtus angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est majoris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod angelus possit creare.

15. Præterea, infinito non est majus aliquid. Sed infinitæ potentiæ est educere aliquid de nihilo in esse; alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse major quam ista. Et sic non est majus facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

16. Præterea, quanto major est resistentia patientis ad agens, tanto major est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens : non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

Sed contra, ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitæ virtutis. Ergo creare est infinitæ virtutis; et ita non potest alicui creaturæ communicari.

Præterea, superiores creaturæ ut angeli, secundum Dionysium, in *Cælest hierar.*, c. XI, § II, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 283, dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem : ex quo haberi potest quod nullius creaturæ virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus ejus. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam præsupponit.

[1] Parm. omittit : « aliam. » — [2] Parm. : « ejus causa. »

Præterea, Augustinus dicit, quod angeli non possunt esse creatores alicujus rei, nec boni nec mali [1]. Inter cæteras vero creaturas angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

Præterea, ejusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturæ non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quæ si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum [2]. Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

Præterea, illud quod est alicujus proprie proprium, alteri convenire non potest. Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

Respondeo dicendum, quod quorumdam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in lib. *De causis*, prop. x, et in *Metaphys.* Avicennæ, lib. IX, cap. IV, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturæ, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiæ et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, hæreticum reputantes si dicatur per angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fidei*, cap. III, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 874 : « Quicumque dixerit angelum aliquid creare, anathema sit. » Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari [3] tamen potuit creaturæ ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in V, dist. IV *Sentent.* Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturæ communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque præsuppositione materiæ præexistentis et alicujus prioris agentis; hæ enim solæ causæ præsupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quæ secundum esse non præcedit, sed sequitur actionem. Quod enim creatio materiam non præsupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non præsupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit [4], ubi probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturæ inditis quæ sunt virtutes activæ in natura. Si igitur sic stricte creatio accipiatur [5], constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causæ primæ; et sic omnis actio causæ secundæ est ex præsuppositione causæ agentis. Nec etiam ipsi philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest: unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causæ. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse inquantum hujusmodi; hoc enim est proprium causæ primæ; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur et ipsum non præsupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum hujusmodi sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutem; et quæcumque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primæ causæ, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriæ naturæ, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animæ generat carnem vivam, per virtutem autem propriæ

[1] « Ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores. » Aug., *De Trinit.*, lib. III, c. VIII, § 13, circa fin., t. VIII, col. 876. — [2] « Quæ virtus ab eis quæ creata sunt, si aliquando cessaret, simul et illorum omnis natura concideret. » Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. XII, § 22, t. III, col. 304. — [3] Quidam cod. : « communicare. » — [4] Aug., *De Trinit.*, lib. III, c. VIII, t. VIII, col. 876. — [5] Parm. : « accipitur. »

naturæ solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam philosophi, quod intelligentiæ primæ sunt creatrices secundarum, inquantum dant eis esse per virtutem causæ primæ in eis existentem. Nam esse est[1] per creationem, bonum vero et vita et hujusmodi, per informationem, ut in libro *De causis* habetur. Et hoc fuit idololatriæ principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriæ cultus exhibebatur. Magister vero in IV *Sententiarum* ponit hoc esse communicabile creaturæ non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio, quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturæ potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur : quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiæ quæ est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet. Quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans inveniatur[2]; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiæ infinitæ. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam ejus substantiam solius infinitæ virtutis est. Tertia ratio est, quia cum omne[3] accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundæ causæ agentes a primo agente habeant hoc ipsam quod agant, ut in lib. *De causis*, prop. XIX et XX, probatur : oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia præsupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiæ ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium : quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quæ de nulla potentia præsupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quæ educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Nihili[4] enim ad ens nulla est proportio, ut habetur IV *Physic.* Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturæ potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem præexistunt ea quæ sunt ad finem; et ideo non impossibile est per actionem alicujus cooperari Deo ad hoc quod res creatæ[5] aliquæ in finem ultimum reducantur. Sed in universali eductione rerum in esse nihil præsupponitur; unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta, si sint calor et frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quædam, an alterum tantum.

Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operis.

[1] Parm. omittit « est. » — [2] Parm. : « invenitur. » — [3] Parm. omittit « omne. » — [4] Parm. : « Non entis. » — [5] Parm. omittit « creatæ. »

rativæ virtutis; unde res non producuntur a Deo mediantibus angelis operantibus, sed solum angelis cognoscentibus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiæ, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur; et ideo non potest esse potentia infinita.

Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem novæ lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de angelis dici non potest, cum sint substantiæ per se stantes.

Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia, et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturæ actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu, et sic non creatur, sed de potentia materiæ educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quæ per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cujus materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quædam creantur nulla materia præsupposita, nec ex qua nec in qua, sicut angeli et corpora cælestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quædam vero creantur, etsi non præsupposita materia ex qua sint, præsupposita tamen materia in qua sint, ut animæ humanæ. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturæ actio se extendat.

Ad octavum dicendum, quod in opere justificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta justificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione prædicta.

Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quædam analogiæ, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo inquantum res creatæ imitantur suo modo ideam divinæ mentis, sicut artificiata formam quæ est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatæ ipsi naturæ divinæ quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bona bona, et sic de aliis. Tamen hæc objectio non est ad propositum; quia supposito quod creaturæ a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro *De causis*, prop. x, invenitur, quod creaturæ inferiores creatæ sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

Et similiter dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de anima, quæ communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formæ.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet angelus non cognoscat res cognitione quæ est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quæ sit causa rerum; est enim cognitio ejus media inter duas cognitiones prædictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quæ est per rerum similitudines in ejus intellectum effluxas a divino intellectu; ut sic ejus cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quædam similitudo divinæ cognitionis, quæ res causat.

Ad decimum quartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, inquantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter; unde non oportet, si virtus angeli virtutem naturæ materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit [1] quod dæmo-

[1] Sensus est Aug., in *De Trinit.*, lib. III, § 17, versus fin., t. VIII, col. 838.

nes seminibus naturæ occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

Ad decimum quintum dicendum, quod nulla est major potentia quam potentia creandi : nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturæ potentiam creandi communicet, eo quod creaturæ communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectu potentiæ facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quæ fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suæ potentiæ, sed quia Deus a nullo fieri potest : et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturæ communicari, cum sit infinita.

Ad decimum sextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter : uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem ; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quæ mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis : et sic corpora cælestia, quæ contrarium non habent in agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis ; multo minus Deus. Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto major est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subjecta, quantumcumque intenso ; manifestum est majoris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

ARTICULUS V.

Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

Quinto quæritur, utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum. Et videtur quod sic. Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo ; cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

2. Præterea, omnia quæ a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturæ. Creatio autem terminatur ad esse : prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in lib. *De causis,* prop. IV. Cum ergo quidditas rei sit præter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

3. Præterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu ; nam omne agens agit inquantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest ; et ita non omnia sunt a Deo creata.

Sed contra est quod dicitur Roman., XI, 36 : *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanæ processerunt antiqui in consideratione naturæ rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formæ sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quæ ex principiis substantiæ causantur, inde est quod primi philosophi, præter materiam, nullam aliam causam posuerunt ; sed ex ea causari dicebant omnia quæ in rebus sensibilibus provenire videntur ; unde ponere cogebantur materiæ causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi substantiales formas aliquatenus considerare cœperunt ; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur : et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quæ universaliter rebus esse conferrent, sed quæ ad hanc vel ad illam formam materiam permutarent, sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando ; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causæ agentis præsupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis ; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in

esse prodirent, ut patet per Augustinum [1]. Cui quidem sententiæ etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest : quarum prima est hæc. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quæ secundum illud quod sunt, ad invicem distinctæ sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum, oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quæ positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum ; si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur ; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens : quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et hæc est probatio Philosophi, in II *Metaph.*, text. com. IV. Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quæ per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse : quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quæcumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Hæc est ratio Avicennæ, lib. VIII *Metaph.*, cap. VII, et lib. IX, cap. IV. Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sunt a Deo [2].

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum ; tamen esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino ; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur : quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur ; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma ; sic enim habet esse in actu.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum tantum creationis principium.

Sexto quæritur, utrum sit unum tantum creationis principium. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, § XIX, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 715 : « Non est causa mali bonum. » Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quæ non est bonum ; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima ; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia : nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

2. Sed dicebat [3], quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens. — Sed contra, omnis effectus qui est alicujus causæ per accidens est alterius causæ per se ; cum omne per accidens ad per se reducatur. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicujus alterius ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, effectus causæ per accidens accidit præter intentionem causæ, et non fit. Si ergo bonum est causa mali per accidens,

[1] Sensus est Aug., quamvis de Platonis sequacibus solummodo loquatur; Aristoteles etenim Platonis fuit discipulus. *De civit. Dei*, lib. VIII, c. IV, circa finem, tom. VII, col. 228. — [2] Parm. addit « creata. » — [3] Parm. : « diceretur. »

sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum, nisi creationis principium, ut supra, ostensum est. Ergo malum est creationis principium.

4. Præterea, nullum nocumentum accidit in effectu præter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest præter intentionem provenire. Nam Augustinus dicit[1] quod ideo dicitur malum, quia nocet.

5. Præterea, quod est per accidens, est ut in paucioribus, ut habetur in II *Physic.*, text. XLVIII. Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in II *Topic.*, cap. VI. Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

6. Præterea, malum, secundum Augustinum[2], non habet causam efficientem, sed deficientem. Sed causa per accidens est causa efficiens. Ergo bonum non est causa mali per accidens.

7. Præterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum. Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

8. Præterea, secundum Philosophum, in II *Metaph.*, text. com. IV, illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur : sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipse est causa malitiæ in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

9. Præterea, secundum Dionysium, in cap. IV *De div. nom.*, § XXX, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, bonum contingit uno modo : sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore. et malum etiam indigebit creatore; et sic idem quod prius.

10. Præterea, quod non est non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in *Prædicamentis*, cap. De opposit., quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens; et sic indiget aliquo creante : unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

11. Præterea, utrumque contrarium est natura aliqua positive : contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

12. Præterea, differentiæ constitutivæ speciei significant naturam aliquam; unde uno modo « Natura est unumquodque[2] informans specifica differentia, » ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, cap. I, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1342. Sed malum est differentia constitutiva speciei alicujus : bonum enim et malum sunt differentiæ habituum. Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

13. Præterea, Eccli., XXXIII, 15 : *Contra malum bonum est, et contra vitam mors*; sic et contra virum justum peccator.* Si ergo est unum creationis principium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

* *Mortem vita.*

14. Præterea, intensio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio pejus. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus; et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

15. Præterea, Matth., VII, 18, dicitur : *Non potest arbor bona malos fructus facere.* Aliquid autem invenitur esse malum in mundo. Ergo non potest esse fructus, id est effectus, causæ bonæ, quæ per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

16. Præterea, Genes., I, dicitur, quod in principio creationis rerum *tenebræ erant super faciem abyssi*. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tene-

[1] « Cum vero corrumpitur natura, ideo malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono; nam si nullo bono privat, non nocet; nocet autem. » Aug., *Enchir.*, non cap. II, ut vult Parm., sed cap. VII, § 4, t. VI, col. 237.

[2] « Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis : non enim est efficiens, sed deficiens. » Aug., *De civit. Dei*, lib. II, c. VII, t. VII, col. 355.
« Peccatum nihil est. » Aug., *Super Joan.*, tract, I, c. I, § 13, circa princip., tom. III, col. 1385.

[3] Unamquamque rem. »

brarum. Ergo creatio quæ ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

17. Præterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, inquantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

18. Præterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

19. Præterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam. Ergo sicut forma inducitur ex intentione naturæ, ita et privatio : et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

20. Præterea, omne agens agit ex præsuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex præsuppositione divinæ actionis : nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua deformitate separari, quæ non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

21. Sed dicebat[1], quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas. — Sed contra est quod Commentator dicit, in VII *Metaph.*, com. XXVIII : « Impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam. » Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potet esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

22. Præterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo hujusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

23. Præterea, macula aliquid ponit in anima : si enim esset gratiæ privatio solum tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cujus est ultor, secundum Fulgentium, lib. I *Ad Monimum*, et cum non sit ab æterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quæ non est Deus.

24. Præterea, Eccle., III, 14, dicitur : *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum**. Hæc autem corruptibilia in æternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

25. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed hujusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia : nam *spiritus est Deus*, ut habetur Joan., IV, 24. Ergo hujusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

26. Præterea, natura semper facit quod melius est, secundum Philosophum, II *De cælo*, text. XXXIV, et hoc ex bonitate naturæ provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturæ. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus, quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

Sed contra est quod habetur Isa., XLV, 6 : *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia hæc.*

Præterea, malum non radicatur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius, c. IV, *De divin. nomin.*, § XX, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 718. Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona : alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

Præterea, Philosophus probat, in VIII *Phys.*, text. XXXIV et seq., esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima : nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, antiqui philosophi specialia[2] principia tantum naturæ considerantes, ex consideratione materiæ in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant; ita quod ex consideratione contrario-

[1] Parm. : « diceretur. » — [2] Al. : « spiritualia. »

rum, quæ cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent : et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint : unde non attribuebant[1] eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt : et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in I *Physic.* Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem : et hic[2] ut habetur I *Met.*, primo posuit bonum et malum principia. Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum æqualiter judicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius : et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et unum melius et aliud pejus, ut habetur I *Phys.* Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quæ videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit omnia perfecta, ut lucem, masculum, quietem et hujusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et hujusmodi. Tertius defectus fuit, quia judicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, judicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quæ est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac etiam[3] radice provenit quod Manichæi corruptibilia, quæ respectu incorruptibilium, et visibilia, quæ respectu invisibilium, et Vetus Testamentum, quod respectu Novi Testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et præcipue cum viderent alicui creaturæ bonæ, utpote homini, pervenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum : quod quidem tribus rationibus ostendatur ad præsens. Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune; quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in præcedenti quæstione, est habitum. Omnia autem contraria et diversa quæ sunt in mundo inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi : unde oportet quod omnium istorum sit unum principium quod est omnibus causa essendi. Esse autem, inquantum hujusmodi, bonum est : quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum, scilicet cælum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso cælo invenitur situs diversitas in quam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur. Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est : quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni persistit[4]. Nihil ergo agit inquantum malum est, sed unumquodque agens agit inquantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac

[1] Al. : « contrariis. » — [2] Al. : « et hoc. » — [3] Parm. omittit : « etiam. » — [4] Parm. : « consistit. »

per hoc, secundum quod bonum est. Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum, Et huic rationi concordant verba Dionysii, cap. IV *De divin. nomin.*, § XXXIII, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 831, qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est præter intentionem et generationem. Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum supremum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem; nisi forte multa causaliter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur; sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus cælestibus. Nec potest dici, quod hæc casualiter eveniant; nam non contingeret ita semper vel in majori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus, in XII *Metaph.*, text. LII et seq., concludit quod unus est principatus.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse, per se loquendo, factum; et pro tanto dici Dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quædam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causæ, ut probatum est.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum[1], Deus est adeo bonus quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens, quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiæ suæ et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret: non enim esset bonum patientiæ, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitæ in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturæ, nisi propter impedimentum superveniens illi causæ agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia hujusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, inquantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agibilibus autem, circa quæ sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quamvis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quæ aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa ejus per accidens, quia præter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quæ nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causæ agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus

[1] « Cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. » Aug., *Enchirid.*, non cap. I, ut in Parm., sed cap. XI, t. VI, col. 236.

per accidens, eo quod accidit ædificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causæ, licet præter ejus intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit hujusmodi causæ per accidens, potest esse alterius causæ effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut jam dictum est, non potest esse terminus alicujus actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicujus agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens ædificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

Ad septimum dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quæ secundum Philosophum est negatio alicui subjecto inhærens : nam secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, privatio est negatio in substantia : unde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo prædicto.

Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit ejus essentia vel accidens ex principiis propriæ naturæ derivatum. Nec obstat, si ipse est aliis pejor, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiæ ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus ejus perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagoræ, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen ejus opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur, malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in X *Metaph.*, text. XXX, includitur privatio et habitus; et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius, et reducitur ad bonum; et alterum quod est imperfectius, reducitur ad malum. Unde Philosophus dicit in I *Physic.*, text. LXXX, quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet; et pro tanto bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali inquantum habet de ente, sed inquantum habet adjunctam privationem perfectionis debitæ.

Ad duodecimum dicendum, quod malum, inquantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adjungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi inquantum cum hoc fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animæ specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quæ est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparationem ad finem.

Ad decimum tertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur : *Et sic intuere in omnia opera Altissimi*, etc.

Ad decimum quartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino : sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

Ad decimum quintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam hæreticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex

fructibus : et hoc etiam patet per similitudinem attendenti ; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut Dionysius videtur accipere : tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

Ad decimum sextum dicendum, quod tenebræ, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni, mali rationem inducit quæ est ejus quod potest et debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum ; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab ejus sapientia : cujus ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

Ad decimum septimum dicendum, quod objectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est falsum esse.

Et similiter dicendum ad decimum octavum.

Ad decimum nonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem. Forma enim quæ est terminus generationis, est per se intenta tam a natura universali quam a natura particulari : privatio vero est præter intentionem naturæ particularis; est autem secundum intentionem naturæ universalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicujus formæ non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium ; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam ; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

Ad vicesimum primum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur : sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturæ, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam : quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causæ æquari. Deus vero non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem : unde potest simplicia et composita, mutabilia et immutabilia facere.

Ad vicesimum tertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentem, qui hujus privationis causa fuit vel esse potuit : et sic non oportet quod habeat maculam alicujus peccati, qui actum peccati illius non commisit.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi : *præterit enim figura hujus mundi,* ut dicitur I Corinth., VII, 31,

Ad vicesimum quintum dicendum, quod Deus, licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo similantur quantum ad ejus naturam, inquantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

Ad vicesimum sextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum ; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor ; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturæ unius ordinis essent (*a*).

(*a*) Argumentorum solutiones hujus articuli absque ullo ordine positas in codicibus unamquamque ad locum suum redintegrarunt Editores.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus operetur in operatione naturæ.

Septimo quæritur, utrum Deus operetur in operatione naturæ. Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

2. Sed dices, quod virtus activa naturæ dependet in sua operatione ab operatione divina. — Sed contra, sicut operatio naturæ creatæ dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis cælestis : nam corpus cæleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus cæleste operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturæ.

3. Præterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturæ, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem : unitas enim operationis attestatur unitati naturæ; unde quia in Christo sunt duæ naturæ, sunt etiam ibi duæ operationes : creaturæ autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversæ ; nam diversæ operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

4. Sed dicebat [1], quod duæ operationes possunt terminari ad idem, quæ se habent secundum prius et posterius. — Sed contra, ea quæ immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturæ non se habent secundum prius et posterius.

5. Præterea, quandocumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quæ sunt de ratione illius naturæ ; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiæ, quæ est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur in V *Metaph.*, text. XVII. Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

6. Sed dicebat [2], quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur. — Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

7. Præterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat : nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad agendum : nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturæ contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat ; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum : quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis : quia cum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

8. Præterea, posita causa ex necessitate naturæ agente, sequitur ejus actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturæ; ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

9. Præterea, ea quæ sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturæ sunt omnino disparatæ; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturæ ; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

[1] Parm. : « dices. » — [2] Parm. : « dices. »

10. Præterea, creatura, in se considerata, Dei similitudinem habet, inquantum actu est et actu agit; et secundum hoc est divinæ bonitatis particeps. Hoc autem non esset, si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

11. Præterea, duo angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

12. Præterea, Eccli., xv, 14, dicitur, quod *Deus fecit hominem, et reliquit eum* in manu consilii sui.* Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

* *Constituit ... et reliquit illum.*

13. Præterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinæ operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

14. Præterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in I *Metaph.*, cap. II. Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra et libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

15. Præterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda, sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturæ, magis Deo quam naturæ vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

16. Præterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causæ operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur; *Dei* enim *perfecta sunt opera,* Deut., XXXII, 4. Ergo superflueret omnis operatio naturæ et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum, nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

Sed contra est quod dicitur Isa., XXVI, 12: *Omnia opera nostra operatus es in* nobis, Domine.*

* *no*

' Præterea, sicut ars præsupponit naturam, ita natura præsupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturæ, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum ut percussione fabri extendatur. Ergo et Deus in operatione naturæ operatur.

Præterea, secundum Philosophum in II *Phys.*, text. XXVI, homo generat hominem, et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturæ dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

Præterea, nihil potest operari nisi sit ens. Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divinæ potentiæ actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum[1]. Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

Præterea virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et præsentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturæ operatione Deus operatur.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt; attribuentes Deo hoc modo omnem naturæ operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes hujusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subjectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in illo subjecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si objiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequebatur[2] calefactio, nisi per accidens esset aliquod impedimentum[3]

[1] Sensus est Aug., *Sup. Gen. ad litt.*, lib. IV, c. XII, § 22, t. III, col. 304. — [2] Parm.: « sequatur. » — [3] Parm.: « aliquid impedimentum igni. »

quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Hæc autem positio est manifeste repugnans sensui : nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur, quod etsi in visu sit dubium propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum, sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formæ et virtutes naturales collatæ; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinæ bonitati, quæ sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subjecto in subjectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quin simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subjectum virtute accidentis quod alicui subjecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia : quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cujus principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron etiam in libro *Fontis vitæ* dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes : quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subjectam materiam in quam agat ; corporali autem substantiæ non subjicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est, quia quantitas impedit actionem et motum : cujus signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quæ est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens; substantiæ autem mediæ sunt agentes et patientes ; unde oportet substantiam corporalem, quæ est ultima, esse patientem tantum et non agentem. Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diversæ substantiæ corporales substantialiter distinctæ accipiantur, tunc non quælibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in aliam agere poterit. Item in prædictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiæ, et non ratione suæ formæ, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiæ enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere ulterius [1] subjectum, ratione materiæ, non autem ratione formæ; quia ratione formæ est inferius subjectum omnis substantia in cujus materia est in potentia forma illa quam hæc res designata habet in actu. Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiæ spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum, ut in VI *Physic.*, text. XXIII et XXXI, probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in IV *Cœli et mundi*, text. com. XL et XLI. Unde et quantitas addit in velocitatem motus na-

[1] Parm. : « inferius. »

turalis; nam corpus grave quanto est majus, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activæ, nisi quatenus formæ activæ in materia subjecta quantitati receptæ, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendant. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsemet in alio subjecto esse non possint. Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in VIII *Physic.*, text. XXIII et XXXII, quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatæ non solum quantum fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinæ conservantes visum faciunt videre. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum; tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; cælum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ. Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti: et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit ad[1] speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cælestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. IX, intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Si ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet

[1] Parm.: « in. »

agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. *De causis*, proposit. I, quod virtus causæ primæ prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis cælestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis cælestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus cæleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quælibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod cælum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus cæleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

Ad tertium dicendum, quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, id est ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturæ ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

Ad octavum dicendum, quod necessitas naturæ, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum præcedentium; unde non excluditur virtus causæ primæ.

Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturæ præcedit actionem voluntatis nostræ, ratione cujus in operibus artis, quæ a voluntate sunt, naturæ operatione indiget; ita voluntas Dei, quæ est origo omnis naturalis motus, præcedit operationem naturæ; unde et ejus operatio in omni operatione naturæ requiritur.

Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, inquantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad æqualitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita

virtus naturæ in agendo indiget operatione divina.

Ad undecimum dicendum, quod duo angeli minus distant secundum gradum naturæ quam Deus et natura creata; tamen in ordine causæ et effectus, Deus et natura conveniunt, non autem duo angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus angelus in alio.

Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturæ non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

Ad decimum tertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

Ad decimum quartum dicendum, quod non quælibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostræ.

Ad decimum quintum dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quæ non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

Ad decimum sextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturæ ut causæ secundæ. Posset tamen Deus effectum naturæ etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus operetur in natura creando.

Octavo quæritur, utrum Deus operetur in natura creando: quod est quærere, utrum creatio operi naturæ admisceatur. Et videtur quod sic per hoc quod dicit Augustinus, in III *De Trin.*, cap. VIII, § 14, t. VIII, col. 876: « Apostolus, inquit, Paulus discernens interius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturæ quæ admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: *Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.* »

2. Sed dicebat [1], quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. — Sed contra, Augustinus, *ibid.*, ex auctoritate Apostoli intendit in verbis prædictis distinguere operationem creaturæ ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba præmissa intelligere.

3. Præterea, idem Augustinus subdit, loc. cit.: « Sicut in ipsa vita nostra [2] mentem justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum sive malorum angelorum, vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturæ adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terræ agriculturam. » Sed mentem nostram justificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

4. Sed dicebat, quod formæ naturales habent causam in subjecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formæ naturales. — Sed contra, ut dicitur in *Glossa*, Genes., I, creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem hæc præpositio « ex » quandoque importet habitudinem causæ efficientis, sicut I Corinth., VIII, 6: *Ex quo omnia, per quem omnia*, quandoque autem habitudinem causæ materialis, sicut habetur Tobiæ, XIII, 21: *Omnis circuitus murorum ejus in lapide candido et mundo*; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causæ efficientis (quia sic Deus rerum creatarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causæ materialis. Formæ autem naturales habent in subjectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiæ competit. Non ergo

[1] Parm.: « dices. » — [2] « Nostram mentem ..... Evangelium extrinsecus et homines possunt ... sive bonorum sive malorum, vel angelorum vel hominum, sive etiam quorumcumque... »

magis competit ratio creationis gratiæ quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subjecto.

5. Præterea, formæ artificiales non habent causam in subjecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subjecto, pari ratione formæ accidentales artificiales creabuntur.

6. Præterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formæ non habent materiam partem sui : quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi *De anima.*, com. II et IV. Cum ergo formæ fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

7. Sed dicebat, quod licet formas naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur. — Sed contra, sicut aliæ formæ naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

8. Sed dicebat, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliæ formæ naturales. — Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma, quæ est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formæ contrariæ in materia simul. Ergo formæ naturales non educuntur de materia.

9. Præterea, forma quæ est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens : et ita sequeretur latitatio cujuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoles improbat in I *Phys.*, text. XXXII, XXXIII, XLIV et seq.

10. Sed dicebat, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete. — Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non præexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cujus contrarium in principio sex principiorum habetur.

11. Præterea, si non complete præexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non præexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

12. Sed dicebat, quod præexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post : prius enim erat in potentia, sed post est in actu. — Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturæ non fit aliquid, nisi quod forma quæ prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturæ non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

13. Præterea, in natura inferiori non invenitur aliquod activum principium, nisi accidens : nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formæ substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non præeminet causæ, cum tamen forma substantialis præemineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturæ inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

14. Præterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animæ nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem, et pari ratione omnes aliæ formæ naturales.

15. Præterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatæ viventis. Sed animalia quæ generantur ex putrefactione, sunt res animatæ viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animæ sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliæ formæ naturales.

16. Præterea, natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cujus similitudo in generante non præcessit. Mulus enim neque equo, neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturæ, sed per creationem; et sic idem quod prius.

17. Præterea, Augustinus dicit [1], quod

[1] August. doctrina est in *De lib. arbitr.*, lib. II, cap. XVII, §§ 45 et 46, t. I, col. 1265.

res naturales formis suis formatæ non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur. Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formæ sunt per creationem a Deo.

18. Præterea, Boetius dicit in lib. *De Trin.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250, quod « Ex formis [1] quæ sunt sine materia, venerunt formæ quæ sunt in materia. » Formæ autem quæ sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideæ rerum in mente divina existentes. Nam angeli, qui possunt dici sine materia formæ, non sunt causæ formarum naturalium, ut patet per Augustinum, III *De Trin.*, cap. VIII et IX, t. VIII, col. 875 et seq. Ergo formæ naturales non sunt per actionem naturæ, sed a datore creante.

19. Præterea, in lib. *De causis*, prop. XVIII, circa finem, dicitur quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formæ crearentur : nam forma est essendi principium. Ergo formæ sunt per creationem : ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

20. Præterea, id quod est per se, est causa ejus quod non est per se. Sed formæ rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia. Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formæ naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

Sed contra, opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturæ agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturæ non admiscetur.

Præterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formæ sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturæ frustrabitur, cujus finis est forma.

Præterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formæ accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturæ actio.

Præterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

Præterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit unum simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam. Disponens autem materiam, est agens naturale. Ergo et inducens formam; et sic formæ non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturæ.

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem diversæ fuerunt opiniones, quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, scilicet [2] quod natura non potest ex nihilo aliquid facere : ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus, in I *Physic.*, com. XXXII et XXXIII, qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu præextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod præexistat potentia, et non actu : si enim non præexisteret [3] potentia, fieret ex nihilo; si vero præexisteret actu, non fieret : quia quod est, non fit.

Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam, posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia præexistente. Et quia operatio naturæ non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex præsuppositione, non operabitur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiæ, disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non præsupponi, oportet esse ex agente qui non præsupponit aliquid, sed possit ex nihilo facere : et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconveniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere, nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est, non requireretur similitudo, secundum

[1] « Ex his formis quæ præter materiam sunt, istæ formæ venerunt, » etc. — [2] Parm. : « secundum. » — [3] Parm. : « si enim præexisteret »

formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito adquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est; inconveniens videtur, hoc generante prætermisso, aliud exterius inquirere.

Unde sciendum est, quod istæ opiniones videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formæ, sicut et primæ provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiæ. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quod [1] eis sit simpliciter sicut per formam substantialem : unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in *Metaphysic.*, lib. VII, com. II. Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis : unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur : per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturæ esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiæ potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus, in VII *Metaphysic.*, text. XXVI et XXVII, quod formæ sunt ex agentibus naturalibus. Nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est est compositum, oportet id quod est faciens esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit est forma in materia in actu reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat, forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Augustini in operibus naturæ creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiæ indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturæ opere aliquid creetur.

Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturæ, sed ad virtutes quibus natura operatur; quæ per opus creationis naturæ sunt inditæ.

Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit : unde non proprie creatur per modum illum quo substantiæ per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis inquantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiæ pertinet, quod aliqua forma de naturali materiæ potentia educi non potest.

Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen hujusmodi formæ non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

Ad septimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiæ, cum ejus natura supra omnem materialem ordinem elevetur : quod ejus intellectualis operatio declarat. Et iterum hæc forma est res per se subsistens, cum, corrupto corpore, maneat.

Ad octavum dicendum, quod forma, quæ est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

[1] Parm. : « quo. »

Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu præexistere in materia, sed latere.

Ad decimum dicendum, quod forma præexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota præexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu.

Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formæ in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset.

Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam et actum, sicut et quodlibet aliud genus.

Ad decimum tertium dicendum, quod forma accidentalis agit in virtute formæ substantialis quasi instrumentum ejus; sicut etiam in II *De anima*, com. L, calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivæ; et ideo non est inconveniens, si actio formæ accidentalis ad formam substantialem terminetur.

Ad decimum quartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animæ, quæ est in semine: quæ quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quædam animæ perfectæ relicta: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis cælestis cujus est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

Ad decimum quintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis cælestis corporis inferiori materiæ impressa quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis cælestis cum virtute seminis.

Ad decimum sextum dicendum, quod licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cujus similitudinis ex diversis species quasi media generatur.

Ad decimum septimum dicendum, quod sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quæ est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quæ ad sibi similes formas agunt.

Et per hoc patet responsio ad decimum octavum. Nam Boetius, loc. cit., intelligit formas quæ sunt in materia provenire ex formis quæ sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

Ad decimum nonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet inquantum agit in virtute primæ causæ creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud præsupponens.

Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quæ est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem ejusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

ARTICULUS IX.

Utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem.

Nono quæritur, utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem. Et videtur quod propagetur cum semine. Dicitur enim Gen., XLVI, 26: *cunctæ animæ quæ ingressæ sunt cum Jacob in Ægyptum, et egressæ sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

2. Sed dicebat, quod ponitur pars pro toto, id est anima pro homine. — Sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

3. Præterea, accidens traduci non potest nisi subjectum traducatur, eo quod accidens de subjecto in subjectum non transeat. Sed anima rationalis est subjectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

4. Sed dicebat, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subjecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traducitur. — Sed contra, Roman., V, 12, dicitur: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per*

peccatum mors; et ita in omnes mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Glossa autem [1] exponit : « In quo homine peccatore, vel in quo peccato. — Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur ; et sic anima illius, quæ peccati subjectum erat, traducitur in omnes.

5. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed omne agens agit per virtutem formæ. Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, et anima rationalis sit forma hominis, videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

6. Præterea, secundum Philosophum in II *Phys.*, text. LXX, causa efficiens in suo [2] effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

7. Præterea, filii similantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animæ. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animæ ab animabus traducuntur.

8. Præterea, Moyses dicit, Levit., XVII, 14 : *Anima omnis carnis in sanguine est.* Sed sanguis semine traducitur : præcipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

9. Præterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animæ ; quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animæ non est sine vita. Ergo vivit. Vitæ vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima, quia tunc in uno corpore essent duæ animæ. Ergo ipsa anima quæ prius erat in semine propagata est anima rationalis.

10. Præterea, diversæ animæ secundum speciem, constituunt diversa animalia [3] secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quæ non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine ; et sic ex illo non poterit homo fieri ; quia diversæ species animalis non transeunt in invicem.

11. Sed dicebat, quod hujusmodi operationes animæ non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animæ, quæ dicitur virtus formativa. — Sed contra : virtus supra substantiam radicatur ; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a Dionysio in cap. XI *Cæl hierar.*, § II, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 283. Si ergo est ibi virtus animæ, erit ibi animæ substantia.

12. Præterea, philosophus dicit in XVI *De animalibus*, lib. II *De gen. animal.*, cap. III, quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

13. Præterea, secundum Philosophum, in II *De anima*, com. VI, anima est « actus viventis corporis inquantum hujusmodi. » Sed si embrio vivit, et operationem vitæ exercet per hujusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus ejus inquantum est vivens. Ergo erit anima.

14. Præterea, ut dicitur in I *De anima*, text. XIV, vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animæ rationalis, cum in eo operationes vitæ inveniantur. Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

15. Præterea, in II *De anima*, text. XL et XLI, probat Philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animæ vegetabilis. Sed embrio ante adventum animæ rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

16. Præterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animæ rationalis, sed virtus formativa ; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit ; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otiosa, quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

17. Sed dicebat, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali. — Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente

[1] Colligitur duplex illa expositio ex Aug., *De peccator. meritis et remission.*, lib. I, c. X, § 11, tom. X, col. 115. — [2] « Forte cum suo. » — [3] Sic cod.; Parm. : « diversas animas. »

forma, sed manent, et quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quædam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

18. Præterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animæ. Si ergo, anima adveniente, illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

19. Præterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

20. Præterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animæ, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

21. Præterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturæ generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quæ est forma ejus.

22. Præterea, secundum Philosophum, in XVI *De animalibus*, II *De gener. animal.*, cap. III, circa med., principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animæ rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in I et III *De anima*; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

23. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate in intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas jam acquisivit. — Sed contra: homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus læso organo phantasiæ. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiæ, phantasmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita.

24. Sed dicebat, quod impedimentum operationis intellectualis ex læsione organi phantasiæ provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatibus in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animæ; unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus. — Sed contra est quod conjunctio potentiarum in una essentia animæ est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde cæci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter hujusmodi conjunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiæ imaginativæ impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

25. Præterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animæ humanæ creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quæ est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

26. Præterea, secundum Philosophum, in IV *Meteor.*, II *De anima*, text. XXXIV, perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere. Sed animæ rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quæ sibi similes formas producunt. Ergo virtute animæ rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

27. Præterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro *De causis*, prop. II, dicitur, quod est creata in horizonte æternitatis et temporis. Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quæ est media, per generationem producitur.

28. Præterea, Philosophus in XVI *De animalibus*, II *De generat. animal.*, cap. III, dicit, quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii animæ et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

29. Præterea, in eodem lib., cap. IV, Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex mare; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

Flatus ego feci ... ciam.

Sed contra est quod dicitur Isa., LVII, 16 : *Omnem flatum ego feci*. Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

Præterea, in Psalm. XXXII, 15, dicitur : *Qui finxit singillatim corda eorum*. Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et postmodum corporibus seminatis conjungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante vel faciente, secundum alios. Alii vero dicebant animas, simul cum creantur, corporibus infundi. Quæ quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quæ earum esset melior [1] in dubium verteretur, ut patet ex Augustino [2]; tamen primæ duæ postmodum judicio Ecclesiæ sunt damnatæ, et tertia approbata; unde dicitur in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XIV : « Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur [3], sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi. » Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quæ ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quæstio; et hoc tribus rationibus potest videri ad præsens. Prima est, quia rationalis anima in hoc a cæteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsæ subsistant, sed quo eis res formatæ subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum quo modo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non autem in operatione rationalis animæ, quæ est intelligere et velle : necesse est ipsi rationali animæ esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliæ, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quæ fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subjecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum, lib. I *De generat. animal.*, cap. XVIII, a med.; unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subjectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeæ virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse præstantius patiente, secundum Augustinum, XII *Super Genes. ad lit.*, cap. XVI, circa medium [4]. Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quæ organum habet corporale; virtus etiam quæ est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in XVI *De animalibus*, lib. II *De gen. animal.*, cap. III; unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore, nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem

[1] Parm. : « verior. » — [2] Hæc tractat Aug. in lib. X, *Sup. Gen. ad litt.*, et in libris *De origine animæ*. — [3] « Seminatas. » Liber *De ecclesiasticis dogmatibus*, non est Augustini; multis adscribitur, sed Gennadio probabilius, cui illum assignat et ipse D. Thomas, *Quodlib.*, XII, art. XI, et in *Catena* ad primum caput Matthæi. Utrum autem de Gennadio, Constantinopolitano episcopo, vel de Gennadio, Massiliensi presbytero, agatur, non liquet. Textus autem allegatus invenitur apud Migne inter Opera si August., in appendice, t. VIII, col. 1216.

[4] « Omni modo præstantior est qui facit ea re de qua aliquid facit. » Aug., *De Gen. ad lit.*, lib. XII, c. XVI, § 33, tom. III, col. 467. Ea autem res respectu ejus qui de ipsa aliquid facit, patiens est.

quæ sit in semine. Tertia ratio est, quia omnis forma quæ exit in esse per generationem, vel per virtutem naturæ, educitur de potentia materiæ, ut probatur in VII *Metaph.*, com. xxii. Anima vero rationalis non potest educi de potetentia materiæ. Formæ enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et hæc est ratio Aristotelis, in XVI *De animalibus*, ubi supra, cap. II.

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, id est anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV.

Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animæ, disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturæ; sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quæ est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cujus voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim [1] uniretur ei non ad constituendam naturam, sicut angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

Ad quartum dicendum, quod sicut in natura Adæ erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum originale quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formæ suæ, scilicet animæ rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quæ in semine agunt, non disponerent materiam ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quædam rationalis animæ. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animæ rationalis, rationibus prædictis.

Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, inquantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cujus est forma, oportebit quod generans sit causa ipsius formæ, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quæ subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formæ ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formæ.

Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animæ rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiæ diversificantur et formæ. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quæ pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quæ in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, inquantum est materia perfecta per animam.

Ad nonum dicendum, quod circa embrio-

[1] Sic cod.; in Parm.: « Si enim non uniretur ei ad constituendam. »

nis vitam sunt aliqui diversimode opinati.

Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animæ rationalis progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quæ in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem hujusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quæ postea apparet in homine completo, non tamen eam habens actu, cum non appareant animæ actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animæ vegetabilis, et postmodum animæ sensibilis, et tandem animæ rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in lib. quem fecit *De homine*. Sed hæc opinio non potest stare; quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quæ nondum habet speciem animæ; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturæ ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et deinde rationalis. Prima autem pars hujus divisionis destruitur : primo quidem per auctoritatem Philosophi. Dicitur enim in II *De anima,* com. x, quod potentia vitæ quæ est in corpore physico organico, cujus actus est anima, non est abjiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membris assimilatum (sic enim ejus resolutio esset corruptio quædam), sed sit superfluitas ultimæ digestionis, ut dicitur in XV *De animalibus,* lib. I *De generat. animal.,* cap. XIX, nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suæ decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali; quæ cum non sit actus alicujus partis corporis, non potest deciso corpore decidi. Secundam etiam partem divisionis prædictæ patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiæ, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quæ est a principio in semine sucessive proficiat ad diversos gradus animæ. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem præcedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et postmodum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. — Sed contra hoc est quod dicitur in libro *De eccles. dogmatibus,* cap. xv : « Neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini et alteram spiritualem quæ rationem ministret [1]. » Et iterum impossibile est unius et ejusdem rei esse plures formas substantiales : nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiæ, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subjectum jam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quæ in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam : quia quod est de genere substantiæ, nullius accidens esse potest, ut dicitur in I *Physic.,* com. XVII.

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem, et sensibilis est actus ejus; unde anima vegetabilis quæ primo est in semine, per actionem naturæ perducitur ad complementum animæ sensibilis; et ulterius anima ratio-

[1] « Esse dicimus ... sicut Jacobus et alii ... qua animetur. » Gennad., *De ecclesiastic. dogmat.,* c. XV, inter Opera Aug., tom. VIII, col. 1216. (*Patr. lat.,* Migne.)

nalis est actus et complementum animæ sensibilis; unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione; vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substantia animæ in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductæ, substantia animæ humanæ non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconveniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali; operationes autem vitæ quæ in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent seipsa secundum operationes vitæ, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quæ sunt propriæ operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et præterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embrionis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animæ rationalis, sed est ibi vis formativa, quæ hujusmodi operationes vitæ in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum diversæ operationes vitæ, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes.

Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suæ decisionis non est anima, sed virtus animæ; quæ fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et per consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animæ. Et sciendum, quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquæ. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duæ formæ substantiales, una quæ abjicitur et alia quæ inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formæ aeris semper manet ibi forma aquæ; nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversæ formæ substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod hujusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam quæ a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abjecta, iterum inducitur alia: et sic primo inducitur anima vegetabilis; deinde ea abjecta, inducitur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abjecta, inducitur non per virtutem prædictam, sed a creante, anima quæ simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem, quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abjecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum semine.

Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem, sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

Ad undecimum dicendum, quod in semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animæ, ut dictum est, quæ quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animæ quia est ab anima generantis.

Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

Et similiter ad decimum tertium, decimum quartum, et decimum quintum.

Ad decimum sextum dicendum, quod virtus formativa quæ in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quæ prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formæ in agendo.

Et per hoc patet solutio ad decimum septimum et decimum octavum.

Ad decimum nonum dicendum, quod licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animæ a creante; sed quia creans dat esse animæ in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam.

Ad vicesimum primum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinæ virtutis, ut supra, art. VIII, ad 14um arg., et art. VII, in corp., ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturæ se extendente solum ad disponendum corpus.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget ad intelligendum aliquo corporali quod [1] simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tanquam objecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in III *De anima*, com. XVIII. Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, læso organo phantasiæ: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatibus non solum quasi accipiens a phantasmatibus dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatibus dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

Et per hoc patet responsio ad vicesimum tertium et vicesimum quartum.

Ad vicesimum quintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit, lib. *De anima* [2], cap. VI, a med. Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturæ, quæ est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

Ad vicesimum sextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex ejus perfectione, ut ex prædictis potest patere [3].

Ad vicesimum septimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturæ, quæ sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et angelus non generantur; sed inferiores creaturæ, quæ sunt divisibiles et corruptibiles.

Ad vicesimum octavum dicendum, quod virtus illa quæ est in semine, a Philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator, in VII *Metaph.*, com. XXXI, propter quamdam similitudinem: quia sicut intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

Ad vicesimum nonum dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum de anima sensibili, non de rationali.

[1] Parm.: « Corporali ad intelligendum, quod simul. » — [2] Vid. Nemesium. — [3] Parm.: « potere. »

ARTICULUS X.

Utrum anima rationalis sit creata in corpore (*a*).

Decimo quæritur, utrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus. Et videtur quod sit creata extra corpus. Eorum enim quæ sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi in esse. Sed animæ nostræ sunt ejusdem speciei cum anima Adæ. Anima autem Adæ fuit extra corpus cum angelis creata, ut Augustinus dicit [1]. Ergo et aliæ animæ humanæ extra corpus creantur.

2. Præterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quæ ad ejus perfectionem pertinet. Sed animæ rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiæ corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animæ rationales a principio non fuerunt omnes creatæ, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum, ex eo quod desunt sibi nobilissimæ partes ejus. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animæ rationales sunt a principio extra corpora creatæ.

3. Præterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruatur, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animæ simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quæ mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

4. Sed dicebat, quod nihil prohibet perfectioni universi deesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes ejus species sit completum. — Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentæ ab universi auctore. Individua vero, quæ non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animæ autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animæ rationales defuerunt, ita fuit universum imperfectum, ac si aliquæ species universi defuissent.

5. Præterea, Macrobius, *Super somnium Scipionis*, lib. I, parum post medium, duas portas in cælo posuit : unam deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et capricorno; per quarum alteram animæ ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animæ extra corpus in cælo crearentur. Ergo animæ extra corpora creatæ sunt.

6. Præterea, causa efficiens præcedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in II *De anima*, com. XXXVI. Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

7. Præterea, in lib. *De spiritu et anima*, cap. XIII, a med., dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed hæc non possunt esse in anima antequam anima sit. Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

8. Præterea, substantia animæ rationalis tempore non mensuratur : quia, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. II, est supra tempus; nec iterum mensuratur æternitate, quia hoc solius Dei est. In lib. etiam *De causis*, loc. cit., dicitur, quod anima est infra æternitatem. Ergo mensuratur ævo, sicut et angeli; et ita eadem est mensura durationis angeli et animæ. Cum ergo angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animæ tunc sint creatæ, et non in corporibus.

9. Præterea, in ævo non est prius et posterius : alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in ævo prius et posterius, cum mensura animæ sit ævum, ut ostensum est. Ergo oportet omnes animas simul creari cum angelis.

[1] Hoc dicit Augustinus non affirmando, sed opinando. *De Gen. ad litt.*, lib. VII, c. XXIX, non XXV et XXVII, ut Parm. asserit, tom. III, col. 568; dicit enim Aug. de hoc systemate aliis a se paulo superius expositis comparato : « Quod certe humanæ opinioni tolerabilius mihi videtur. » Sed inferius addit, c. XXVIII, § 43, col. 372 : « Nunc tamen de anima ... nihil confirmo, etc. » Et sic D. Thomas rectissime auctoritatem Aug. solvit.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XC, art. 4, et CXVIII, art. 3; et III, d. III, q. VI, art. 3.

10. Præterea, unitas loci attestatur unitati naturæ : unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed angeli et animæ conveniunt in natura, cum sint substantiæ spirituales et intellectuales. Ergo animæ creatæ sunt in cælo empyreo, sicut angeli, et non in corporibus.

11. Præterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur : unde ignis locus altior est quam aeris vel aquæ. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

12. Præterea, cujuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animæ est in cælesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturæ ejus ; et ita videtur quod ibi sit creata.

13. Præterea, Genes., II, 2, dicitur : *Requievit* Deus *die septimo ab omni* * *opere quod patrarat.* Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animæ crearentur. Ergo animæ non creantur in corpore, sed creatæ sunt a principio extra corpus.

Uni- erso.

14. Præterea, opus creationis præcedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animæ crearentur dum corpora propagantur. Ergo animæ ante corpora sunt creatæ.

15. Præterea, Deus omnia secundum justitiam operatur. Sed secundum justitiam non dantur diversa et inæqualia nisi illis in quibus aliqua inæqualitas meriti præexistit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inæqualitas attendatur : tum ex hoc quod quædam uniuntur corporibus ad operationes animæ aptis, quædam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur, alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur : videtur quod inæqualitas meriti in animabus præcesserit : et sic videtur quod animæ fuerint ante corpora.

16. Præterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore, quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

17. Præterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore : *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam,* ut dicitur Sap., IX, 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori ; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

Sed contra est quod dicitur in libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XIII, quod animæ ab initio inter cæteras intellectuales creaturas non simul creantur.

Præterea, Gregorius Nyssenus dicit in lib. *De creatione hominis,* cap. XXIX, paulo a princ., quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret : et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

Præterea, Hieronymus [1] dicit in *Symbolo fidei,* quem composuit : « Eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in cælis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur. »

Præterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, quorumdam opinio fuit, quod animæ omnes simul creatæ fuerunt extra corpus ; cujus quidem opinionis falsitas potest ad præsens quatuor rationibus ostendi. Quarum prima est, quod res creatæ sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter præcedit imperfectum, secundum Philosophum, *De cæl.,* lib. I, com. XII. Et Boetius dicit (*a*), *De cons.*, lib. X, *Patr. lat.*, t. LXIII, pros. x, quod natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suæ naturæ extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicujus naturæ, sed sit pars humanæ naturæ : alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, æstimaverunt

[1] Non Hieronymus, sed Pelagius hereticus.

(*a*) « Ex his enim formis quæ præter materiam sunt, istæ formæ venerunt quæ sunt in materia et corpus efficiunt : nam cæteras, quæ in corporibus sunt abutimur, formas vocantes, dum imagines sunt : assimilantur enim formis iis quæ non sunt in materia constitutæ. » C. II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250.

eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animæ non est in hoc quod anima corpori uniretur; sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento; sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum. Secunda ratio est Avicennæ. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma, distinguitur enim et a materia et a composito in II *De anima*, distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit : quæ quidem animæ competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animæ humanæ fuissent creatæ, oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiæ separatæ a Philosophis ponuntur specie differentes. Tertia ratio est; nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animæ origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturæ suæ convenientiam, tamen [1] absque divinæ præjudicio potestatis. Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis ejus ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adjunxisset, cum videamus quod deserere corpus non subjaceat animæ potestati; quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et præterea si sunt creatæ omnino separatæ, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatæ animæ illexisset. Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhærendi; et quod ex operatione naturæ hujusmodi unio sit causata. Nam ea quæ certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum cæli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile cælestium corporum motibus subjacere. Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatæ, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum pœnam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione : quod est contra id quod legitur Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona :* ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cujuscumque creaturæ fuisse causam bonorum operum condendorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, in lib. *Super Genes. ad litter.*, et præcipue inquirendo de origine animæ, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit [2].

Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari; non quantum ad omnes effectus. Animæ vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturæ fiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ludo non quæritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet quæritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi.

[1] In alio cod. vetustissimo : « Convenientiam absque divinæ judicio potestatis. » — [2] Aug., *De Gen. ad litt.*, lib. VIII, c. XXVIII, § 13, t. III, col. 372.

Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est.

Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri : unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum præcipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem nunquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animæ prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quæ erronea est, Macrobius loquitur : unde ejus auctoritas in hac parte non est recipienda.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus, in II *De anima,* loc. cit., non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, inquantum est principium motus localis in corpore, et augmenti, et aliorum hujusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animæ prius quam corpori uniretur, natura, non tempore : quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

Ad octavum dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quædam spiritualis, mensuretur ævo. Non tamen oportet quod tunc inceperit ævo mensurari quando et angeli.

Ad nonum dicendum, quod licet ævum non habeat prius et posterius quantum ad ea quæ mensurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius ævo participet.

Ad decimum dicendum, quod licet angelus et anima conveniant in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod angelus est quædam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suæ naturæ habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in cælo, sed in corpore cujus est perfectio, creari.

Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cujus locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animæ attenditur secundum esse suum naturale : quæ quidem perfectio consistit in unione ejus ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio ejus est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus ; et illa perfectio dabitur ei in cælo.

Ad decimum tertium dicendum, quod animæ quæ modo creantur, licet sint novæ creaturæ secundum numerum, tamen sunt antiquæ secundum speciem suam ; præcesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, id est in animabus primorum parentum.

Ad decimum quartum dicendum, quod opus creationis quo naturæ principia instituuntur, oportet præcedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

Ad decimum quintum dicendum est, quod ad justitiam pertinet reddere debitum ; unde contra justitiam fit, si inæqualia non inæqualibus [1] dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur : quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum ; unde et Plato dicebat in *Dialog. X de legibus,* a medio, quod formæ infunduntur a Deo secundum merita materiæ.

Ad decimum sextum dicendum , quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione suæ naturæ incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti : unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suæ naturæ, quam habet in unione ad corpus.

Ad decimum septimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed ejus corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

[1] Parm. : « Inæqualia æqualibus. »

ARTICULUS XI.

Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem, vel traducatur ex semine (*a*).

Undecimo quæritur, utrum anima sensibilis sit per creationem, vel traducatur ex semine. Et videtur quod sic, hac ratione. Eorum enim quæ sunt ejusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine est et in brutis et in plantis ejusdem speciei vel rationis. In homine autem sunt per creationem, cum sint ejusdem substantiæ cum anima rationali, quæ est per creationem, ut ostensum est, art. IX. Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

2. Sed dicebat, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio. — Sed contra, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse, cum nobilissimæ creaturæ hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productæ per creationem.

3. Præterea, in I *Phys.*, com. XVII, dicit Philosophus : « Quod vere est, id est substantia, nulli est accidens. » Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formæ substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

4. Præterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quæ est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

5. Sed dicebat, quod virtus quæ est in semine, licet non sit anima sensibilis actu, agit tamen in virtute animæ sensibilis, quæ erat in patre, a quo semen deciditur. — Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum ; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur VII *Phys.*, a com. X usque ad XIII. Cum ergo virtus quæ est in semine, non sit conjuncta animæ sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum ejus, nec in virtute illius.

6. Præterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quæ est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis decisis. Ergo nec virtus quæ est in semine deciso potest operari in virtute generantis.

7. Præterea, quando effectus deficit a perfectione causæ, non potest se extendere in propriam causæ actionem ; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quæ est in semine, etsi sit effectus animæ sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quæ proprie competeret animæ sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

8. Præterea, ad corruptionem subjecti sequitur corruptio formæ et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quæ erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

9. Præterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse : quia nihil agit ultra suam speciem ; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

10. Præterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiæ non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quæ sunt formæ substantiales.

11. Præterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quæ

(*a*) I *Summæ theol.*, q. CXVIII, art. 1; et I, d. XVIII, q. II, art. 3; et II *Contra gent.*, cap. LXXXVI.

quidditas est ab alio facta. Hæc autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producatur ab aliquo agente quod operetur non ex materia ; et hujusmodi est solus Deus creans.

12. Præterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animæ sunt a creatione : non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animæ animalium ex semine generatorum sint a creatione.

13. Sed dicebat, quod per virtutem cælestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine. — Sed contra, sicut dicit Augustinus[1], substantia vivens præeminet cuilibet substantiæ non viventi. Sed corpus cæleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo ejus virtute produci non potest anima sensibilis, quæ est principium vitæ.

14. Sed dicebat, quod corpus cæleste potest esse causa animæ sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiæ quæ ipsum movet. — Sed contra, quod recipitur in alio est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiæ recipitur in corpore cælesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quæ possit esse principium vitæ.

15. Præterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per ejus virtutem corpus cæleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum ; et ita anima rationalis erit a generante ; quod est falsum.

16. Præterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo producetur a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem ; nec iterum ab anima : quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque anima remaneret ; vel quoad partem ejus, et sic in patre non remaneret tota anima : quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

17. Præterea, Commentator dicit, in III *De anima,* quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est ab actione elementorum ; et ita nec per actionem naturæ, cum nulla actio naturæ in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

18. Præterea, nulla forma potest esse movens, quæ non est subsistens; unde formæ elementorum, secundum Philosophum, in VIII *Phys.,* com. XXVIII et XXX, non sunt moventes, sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

19. Sed dicebat, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet seipsum. — Contra, Philosophus probat, in VIII *Physic.,* quod in quolibet movente seipsum oportet unam partem esse quæ sit movens tantum, et alteram quæ sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum. Ergo oportet quod anima sit movens tantum ; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus; et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

20. Sed dicebat, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivæ virtutis, cujus actus communiter est animæ et corporis. — Sed contra, in animali non solum movet vis quæ imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum ; cujus operatio non poterit esse animæ et corpori communis, rationibus prædictis ; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. Ergo est substantia per se subsistens ; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 20 :

[1] Loquitur Aug. de corporibus æthereis et cælestibus « quæ quamvis omnibus cæteris corporibus recte præponantur, melior tamen ipsis est quæcumque vita. » *De vera relig.*, c. LV, § 109, t. III, col. 170.

Producant aquæ reptile animæ viventis; et ita videtur quod animæ sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

Præterea, sicut se habet corpus patris ad ejus animam, ita et corpus filii ad ejus animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

Respondeo dicendum, quod circa productionem formarum substantialium, Philosophorum opiniones diversificantur. Quidam namque dixerunt quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quæ est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus. Quæ quidem opinio ex duobus præcipue ostenditur esse falsa. Primo quidem ex hoc quod, cum esse[1] formarum naturalium et corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur eas producere cujus est materiam transmutare. Secundo, quia cum hujusmodi formæ non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde Philosophus dicit in VII *Metaph.*, com. XXVIII, quod caro et os generantur a forma quæ est in his[2] carnibus et in his ossibus : secundum cujus sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum e converso primæ opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiæ uniri; alias separari non posset, quod[3] etiam ejus operatio ostendit, quæ est animæ secundum seipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quam fit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus in intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit : quod non esset, si ejus natura infra limites corporalis naturæ contineretur. Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem hujusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus : quod eorum operationes ostendunt; quæ sine organo corporali esse non possunt : unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producitur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturæ generantis, ita et animæ prædictæ. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant hujusmodi animas post corpora remanere; unde utrumque simul in lib. *De eccles. dogmatibus* condemnatur. Hujusmodi etiam animæ ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quæ se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formæ elementares et mixtorum corporum, quæ non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiæ immersæ. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus prædictis, attingit tamen operatio ejus ad aliquid in quod qualitates prædictæ se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad præfigendum terminum augmento, et ad hujusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formæ præmissæ. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et hujusmodi; quamvis ad hujusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones prædictæ non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non totum deprimatur, quantum formæ prædictæ. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo unitur[4] corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

[1] Parm. omittit : « esse. » — [2] Al. : « cum his. ». — [3] Parm. addit : « falsum esse. » — [4] Parm. : « organo etiam corporali. »

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit ejusdem rationis secundum genus, non tamen est ejusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animæ sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quæ sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione, quæ in genere conveniunt, et specie differunt.

Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animæ, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animæ nisi potentiæ vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero præter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa : et sicut formæ corporales sunt in virtutibus cælestibus.

Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum. Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in projectis.

Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animæ non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animæ appetitivæ ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cujusdam virtutis transfusionem, quæ in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiæ educuntur, sicut et formæ aliæ materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quæ est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animæ, hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut convertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem prædictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus prædicta operetur quantum ad hoc ad actionem animæ sensibilis in virtute ipsius.

Ad octavum dicendum, quod virtus prædicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subjecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur. Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis prædictæ subjectum destruitur.

Ad nonum dicendum, quod sicut calor agit ut instrumentum formæ substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animæ sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiæ potentia præexistit; unde agens naturale, quod materia transmutat, non solum est causa formæ accidentalis, sed etiam substantialis.

Ad decimum primum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliæ formæ materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

Ad decimum secundum dicendum, quod

quanto aliquid est imperfectius, tanto ad ejus constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata sint imperfectiora animalibus quæ ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus cælestis corporis quæ etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animæ ad producendum animalia ex semine generata : virtus enim cælestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, inquantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro *De animalibus*, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animæ. Cælum autem, licet non sit simile in specie cum hujusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter præexistit.

Ad decimum tertium dicendum, quod corpus cæleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiæ viventis a qua movetur, sive sit angelus sive sit Deus. Secundum philosophos tamen ponitur corpus cæleste animatum et vivum.

Ad decimum quartum dicendum, quod virtus substantiæ spiritualis moventis relinquitur in corpore cælesti et motu ejus, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

Ad decimum quintum dicendum est, quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad ejus productionem.

Ad decimum sextum dicendum, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animæ, sed per actionem virtutis formativæ, quæ est in semine ab anima generante, ut dictum est.

Ad decimum septimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant, sicut sufficiunt ad causandam duritiem et mollitiem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

Ad decimum octavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animæ tantum, sed compositi; unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absque corporis communione.

Ad decimum nonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim cæli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivæ movet localiter non motum sed aliquo modo alterum localiter. Operatio enim appetitivæ sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in hujusmodi passionibus.

Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

ARTICULUS XII.

Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur.

Duodecimo quæritur, utrum anima sensibilis vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius Nyssenus dicit, lib. *De creat. hominis*, cap. XXVI, paulo a princ., « utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant. » Sed si anima in semine non fuit in sui principio, oportet eam fieri post corpus. Ergo anima a principio fuit in semine.

2. Præterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione : cujus contrarium est ostensum.

3. Præterea, Philosophus dicit, in XVI *De animalibus*, II *De gener. animal.*, cap. IV, quod virtus quæ est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est ejusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quæ est in semine est ejusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

4. Præterea, Philosophus dicit, in XVI *De animalibus*, ubi supra, quod virtus illa est sicut ars, quæ si in materia esset, ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte est species artificiati. Ergo in illa virtute seminis est species animæ sensibilis quæ per semen producitur.

5. Præterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero annimalis annulosi est contra naturam. Sed in parte animalis annulosi decisi est anima, ut Philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

6. Præterea, Philosophus dicit, in XVI *De animalibus*, ibid., quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

7. Præterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subjecti. Sed aliquæ ægritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et hujusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Hæc autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

8. Præterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venæ quæ est juxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis habeat animam, videtur quod semen a principio habeat animam.

9. Præterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

10. Præterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconveniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

11. Præterea, omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconveniens. Ergo anima est a principio in semine.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in lib. II *De anima*, text. x, quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quæ est abjiciens animam.

Præterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis, vel quod tota anima generantis in semen transeat, vel quod pars ejus. Utrumque autem horum videtur esse inconveniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

Respondeo dicendum, quod opinio quorumdam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima. Hæc autem opinio non videtur esse vera; quia, secundum quod Philosophus probat in XV *De animalibus*, lib. I *De gener. animal.*, cap. XVIII et XIX, semen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimo digestionis, quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma ejus; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam jam per actionem animæ erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimæ assimilationis; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animæ. Et propter hoc, in XVI *De animalibus*, II *De gener. animal.*, cap. III, Philosophus dicit quod in semine est virtus principii animæ. Et præterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animæ, aut non, sed ut quædam virtus quæ converteretur postmodum in animam. Primum autem esse non potest; quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animæ esse non potest. Et sic sequeretur quod totum id quod agit in seminibus, non esset nisi quædam dispositio materiæ, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed præcedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis præter animam; ex quo sequeretur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, postquam est jam per aliam formam hoc aliquid constitutum. Sequeretur etiam ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quædam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum. Secunda pars divisionis prædictæ esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra Philosophum, in V *Phys.*,

com. xviii et præced.; et etiam formæ substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile. Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quædam animæ, quæ agit ad animam producendam, ad anima derivata.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivæ, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quæ agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem hujusmodi, et corporis ad animam.

Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliæ animæ; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quæ desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundæ.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem prædictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum præexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa non quantum ad aliud [1].

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis annulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiæ anima in utraque parte remanet; quæ quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod hujusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animæ, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animæ susceptiva, utpote habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus, utpote ligno et lapide, aqua et aere. Ex hoc autem Philosophus probat in XV *De animalibus*, lib. I *De generat. animal.*, cap. xviii, quod sperma non fuit actu pars ante decisionem, quia ejus decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cujusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quæ agit ad animam.

Ad septimum dicendum, quod ægritudines, de quibus est objectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

Ad octavum dicendum, quod cum sperma sit quædam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliæ superfluitates; quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat jam conversum, per violentiam quamdam, et non naturaliter, ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quæ fiunt contra naturam non sunt in consequentiam naturæ trahenda.

Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiæ patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

Ad undecimum dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

ARTICULUS XIII.

Utrum aliquod ens ab alio possit esse æternum (a).

Tertio decimo quæritur, utrum aliquod ens ab alio possit esse æternum. Et videtur

[1] Parm. omittit : « non quantum ad aliud. »

(a) *Summæ theol.*, q. xlii, art. 2.

(a) Notula Godefridi de Fontibus.

« Opinio philosophorum fuit quod naturæ creaturæ non repugnat quod ipsa esse habeat ab æterno; imo, licet ex se non habeat esse, tamen quantum est ex parte sui creatoris non potest non esse, ita quod nec potuit incipere esse, nec posset desinere esse. Unde Avicenna, VI *Metaph.* : Quod aliquid sit causa existendi effectum cum prius non fuit, hoc contingit, quia non est causa ejus per suam essentiam, sed per aliquam determinatam comparationem quam habet ad illud, cujus comparationis causa est motus. Cum ergo, ut dicit, aliqua ex rebus per suam essentiam fuerit causa esse alterius rei, profecto semper erit causa, quam-

quod non. Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

2. Præterea, nihil accipit quod jam habet. Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a

diu habuerit esse, eo quod absolute prohibet rem non esse, et hæc est intentio quæ apud sapientes vocatur creatio; et sic posuerunt Deum esse causam creaturæ non voluntatis dispositione, sed necessitate naturæ sicut causa umbræ corpus, et fulgoris lumen. Unde licet dicant Deum voluntate mundum creasse, et in esse conservare, hoc tamen dicunt ipsum facere non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili, immutabiliter communicante necessitatem naturæ. Et ideo hujusmodi opinio est hæretica, cum fides ponat quod Dei libera voluntate creatura aliquando incœpit esse, et semper datur, ut tam libera, inquam, voluntate, quod, ipsa ab æterno disponente, creatura nunquam fuisse potuit, et postquam facta est in non esse abire poterit; libera enim voluntate et nulla necessitate naturæ conjuncta (Deus) vult aliquid eorum quæ sunt extra se.

» Sequitur absolute loquendo non esse necesse Deum aliquid velle nisi seipsum et ea quæ sunt intra se.

» Philosophi ergo ponebant creaturam semper factam fuisse a Deo, et non habuisse initium creationis, modo quodam inintelligibili ponendo mundum a Deo factum, sed nunquam fieri factionis suæ habuisse ab eo; sicut secundum Augustin., X *De civit. Dei*, XXXI, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod tamen a calcante factum esse nemo dubitaret, non in ipso fieri sed in facto esse solum. Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris quæ necessario fit aliquo motu, aut mutatione finita; antequam vero fuit pes in pulvere, erant partes æquales in superficie; sed post illam mutationem qua fit et generatur vestigium, partium prius æqualium depressione permanente in pulvere perpetuo, potest illud vestigium perpetuo conservari, etsi non posset nisi ad præsentiam pedis conservari, sicut figura sigilli in aqua absque præsentia sigilli nullatenus reservatur. Unde ad declarationem hujus positionis melior esset hæc similitudo, ut ponatur mundus fuisse ab æterno a Deo ad modum quo si sol fuisset ab æterno, et radium ab æterno stantem produxisset. Ex quo enim necessitas naturæ est stantem radium produci a sole, si ab æterno fuisset sol, ab æterno fuisset productus ab eo radius stans per se. Si etiam per hunc modum Deus creaturam mundi produxisset, necessum esset ponere ab æterno eam fuisse productam. Æquali autem necessitate fuisset radius et esse potuisset ab æterno, sicut et ipse sol, præter hoc quod sol esse suum non haberet a radio, sed e converso. Et sicut sol nunquam habuisset aliquod fieri sui esse, sed semper fuisset fixum stans in suo facto esse, sic et ipse radius, præter hoc quod suum factum esse haberet a sole, sol autem suum a seipso. Et sic esse creaturæ a Deo non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri præcedenti, sicut et esse illius radii a sole non esset, nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine fieri præcedenti. Aut esse creaturæ non esset nisi in continuo fieri; ut sic simul esset æternaliter ejus fieri et ejus factum esse, sicut secundum quorumdam opinionem esse radii a sole non est nisi in continuo fieri quodcumque est.

» Cum ergo omnium tam philosophorum quam fidelium opinio sit creaturam, in quantum creatura est, non habere esse nisi participatum, et ideo non a se sed ab alio quod est ipsum esse, sumendo per « esse » naturam rerum, quorumdam philosophorum opinio fuit quod creatura ita habet esse ab alio quod tamen ex se, et ex natura suæ essentiæ non habet non esse, quia omnino simile fit de productione Filii Dei a Patre, et de productione creaturæ a Deo, præter hoc quod Filius habet esse suum in eadem substantia cum Patre, creatura autem in aliena. Sed hoc est absurdum, quia nulla substantia existentia sua est aliena a non esse, præter illam quæ est ipsum esse per essentiam, non per participationem; solum enim ipsum esse de se habet quod absolutum est a non esse.

» Ideo est aliorum opinio quod creatura, cum hoc quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se et natura sua habet non esse. Sed hoc, scilicet habere non esse de se potest dupliciter intelligi, uno modo apud intellectum, ut essentia creaturæ prius intelligatur in non esse quam in esse; alio modo ut in se prius datione sit non ens quam ab alio accipiat esse. Primo modo quidam philosophi posuerunt creaturam habere non esse ante esse, ita, scilicet, quod nullo modo in re ipsa, sed solum in intellectu non esse ejus posset præcedere esse suum, et hoc modo habere esse post non esse vocabat Avicenna creationem, VI *Metaph.*, ubi dicit quod hæc est inventio quæ apud sapientes creatio dicitur, quod est dare esse post non esse absolute. Creatum enim quantum est in se est ut sic; non quantum vero ad causam suam est ei ut sic. Quod autem est rei apud intellectum, prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio. Igitur esse creatum est ens prius non ens posterioritate essentiæ.

» Secundo modo catholici ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod in re ipsa non solum in intellectu non esse possit habere ante esse, et secundum talem modum intelligendi naturam creaturæ et productionem a Deo non necessitate naturæ sed libera voluntate, dicendum quod naturæ creaturæ repugnat fuisse ab æterno, et quod necessarium est creaturam aliquando incœpisse. Creatura enim quæ habet quantum est ex se non esse, non solum habet ab alio esse, sicut Filius habet esse a Patre in divinis, vel sicut radius a sole, si uterque sit æternus, et non habeat radius de se non esse, nisi in intellectu, ut dictum est; sed ipsi creaturæ ab alio acquiritur esse suum, ita quod Deus non solum dat causam ei ut sit in ipso esse, sed facit ipsam esse de non esse, quod appellatur creatio. Quare, cum omnis transitus de non esse in esse sit transmutatio, naturalis quidem quando est circa subjectum præexistens, actus

quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

3. Præterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est hujusmodi. Ergo omne quod est ab alio, aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

4. Præterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Hujusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non est sempiternum.

5. Præterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus ejus a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

Sed contra est quod Hilarius dicit, lib. XII *De Trinit.*, n. 21, *Patr. lat.*, t. X, col. 446, quod « Ab æterno a Patre natum æternum esse habet quod natum est[1]. » Sed Filius Dei natus est ab æterno Patre. Ergo æternum habet quod natum est; ergo est æternum.

Respondeo dicendum, quod cum ponamus Filium Dei naturaliter a Patre procedere, oportet quot ita sit a Patre, quod tamen sit ei coæternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturæ producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex facere scamnum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subjectum suæ actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi; unde etsi de creaturis, quæ divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere, et tunc vel tunc facere; de Filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse Filius secundum naturam, quam se habet Patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius Filius esse, nisi quando fuit Patris natura. Non enim potest dici, quod

creationis, etsi non sit vera transmutatio sicut illa quæ est naturalis, quia tamen est de non esse in esse, modum mutationis habet ad modum actionis qua rei acquiritur esse per generationem naturalem, præter hoc quod generatio est ex materia, creatio ex nihilo. Nunc autem omnis transmutatio subita actio est, non successiva, sed carens successione et duratione et ex parte ante et ex parte post. Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur quodcumque esse non potest esse ab æterno. Actio etiam qua rei esse acquiritur, necessario præcedit actionem qua conservatur in esse, quæ, scilicet, continuat esse in posterum. Quamquam ergo res in posterius possit conservari in esse ut non desinat esse propter continuationem actus conservandi, non tamen in ante potest esse, nisi incipiat post non esse, propter simplicitatem creationis qua ei acquiritur esse. Unde male dicunt quidam quod eadem actione Deus res creat et conservat, sicut eadem actione sol causat et conservat lumen in medio. Si enim sol haberet esse ex se, nec aliquo modo conveniret ei ex natura sua non esse, et lucis natura procedens ab ipso de se haberet esse post non esse, quanquam ejus conservatio sit in continuo fieri, tamen necesse esset præcedere aliquod fieri quo primo esse reciperet, et ideo ponendo solem ab æterno et non habere de se non esse, necesse est ponere similiter radium ejus ab æterno non habentem esse post non esse, nisi in intellectu, vel forte nec in intellectu, aut solem nulla necessitate naturæ sed libera voluntate radium producere. Inconveniens etiam videtur quod esse creaturæ cum sit esse substantiale permanens semper sit in continuo fieri, licet non possit nisi ad suæ causæ præsentiam permanere. Unde sicut videmus in generatione rerum naturalium quod agens particulare, quia est solum causam fieri rei, eo quod non habet in se rationem totius speciei, per suam speciem causat sibi simile in materia, quo generato, cessat ejus actio, et non conservat eam in esse, sed agens universale quod habet in se rationem totius speciei, ut vitalis actio generationis et conservationis; consimiliter, etsi agens universale primo rem ipsam per se et immediate produceret, et productam post modum conservaret, tamen actio ejus esset alia producendi sive generandi et conservandi, et sicut ita esset circa generatum, ita et in proposito circa creatum. Unde secundum expositionem sanctorum requievit Deus die septima ab opere primæ creationis, non ab opere gubernationis et conservationis; et sic absolute dicendum est quod creaturæ, unde creatura est voluntate a Deo de nihilo facta, non possunt habere esse ab æterno contradictione repugnantiæ, quia eo quod ponitur sine initio ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod ponitur creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse. » — Sequitur ex hoc ultimo Godefridi argumento quod Deus ipse non potuisset ab æterno creare, si creare ab æterno libera voluntate voluisset: quod sane absurdum est, ut ipsius Godefridi verbis utamur, quando aliorum opiniones impetit.

[1] « Quod ab æterno nascitur, habet æternum esse quod natum est. »

divinæ naturæ aliquando perfectio naturæ defuerit, qua adveniente virtute naturæ, Filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod hujusmodi generatio dilata fuerit propter materiæ absentiam vel indispositionem, cum omnino hæc generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura Patris ab æterno fuerit, et Filius sit a Patre æternaliter generatus, ac per consequens sit Patri coæternus. Ariani vero, quia ponebant Filium non naturaliter a Patre procedere, ponebant Filium neque Patri coæqualem neque coæternum, sicut contingit in aliis quæ a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem Filii Patri coæternam, propter assuefactionem humanæ cognitionis in consideratione productionis rerum materialium [1], in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse, prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione præcedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum præcedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor cum igne vel sole : nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ita cum Pater sit æternus, Filius et Spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei coæterni.

Ad primum ergo dicendum, quod si indigentia importet defectum vel carentiam ejus quo indigetur, quod semper est, non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, inquantum non a seipso, sed ab alio esse habet.

Ad secundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando jam accepit; unde si ab æterno accipit, ab æterno habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quæ est per motum; quia quod movetur ad esse non est. Et pro tanto dicitur, quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est : unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet quod generatur aliquando non esse.

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; sic non potest in se consideratum esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum : non autem esse, ut Boetius dicit, in libro *De hebdomadibus*. Prima quidem conditio est creaturæ, sed secunda est conditio Filii Dei.

Ad quintum dicendum, quod Filius Dei non potest dici effectus : quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cujus esse est diversum a faciente; unde nec Patrem proprie loquendo causam Filii dicimus, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum, duratione præcedere, sed natura tantum, sicut patet in sole et splendore.

ARTICULUS XIV.

Utrum quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse.

Quarto decimo quæritur, utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse. Et videtur quod sic. Non enim est minor potestas causæ producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causæ producentis formam tantum. Sed causa producens formam tantum, potest producere eam ab æterno, si ab æterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus [2] est illi; et esset coæternus, si ignis esset æternus, ut Augustinus dicit. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest producere effectum sibi coæternum.

2. Sed dicebat, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod

[1] Parm. : « naturalium. »

[2] Non ut in Parm. : « coæternus. » Porro hæc dicit Aug., in *Epistol.* CLXX, § 4, tom. II, col. 749, et in *Sermone* CXVII, c. VIII, § 11, tom. V, col. 667.

creatura parificetur Creatori in duratione. — Sed contra, duratio quæ non est tota simul, sed successiva, non potest æquiparari duratione quæ est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, ejus duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuratur, ut etiam Boetius dicit in fine *De consol.*, lib. V, prosa ult., *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 859. Ergo adhuc Deo non æquipararetur creatura in duratione.

3. Præterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo coæterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

4. Præterea, quod semper eodem modo se habet semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab æterno. Ergo ab æterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam, et ab æterno producere potuit.

5. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente per naturam, non autem de agente per voluntatem. — Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab æterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quin ab æterno producere potuerit.

6. Præterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et ejus potentia non est augmentata, potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum. Ergo potuit ab æterno producere.

7. Præterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc., I, 37 : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit, X *De civitate Dei*, cap. XXXI, circa med. : « De mundo, et de his quos in mundo deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse cœpisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in æternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ab æternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium; quod tamen a calcante factum nemo dubitaret : sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est. » Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

8. Præterea, quidquid non est contra rationem creaturæ Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturæ inquantum est facta; alias idem esset dicere creaturam semper fuisse et factam non esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus, in XI *De civit. Dei*, cap. IV, et lib. X, cap. XXXI, distinguit duas opiniones : quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

9. Præterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturæ quæ per ejus voluntatem producuntur in esse, ab æterno produci potuerunt, sicut et Filius qui naturaliter a Patre procedit.

1. Sed contra est quod Augustinus, dicit, VIII *Super Gen. ad litt.*, c. XXIII, in princ. : « Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est æterna, ut ei aliquid coæternum esse non possit. »

2. Præterea, Damascenus dicit, in libro I *De fide orth.*, cap. VIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 814 : « Quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse coæternum ei quod sine principio et semper est. » Sed creatura de non esse ad esse producitur. Ergo non potest fuisse semper.

3. Præterea, omne æternum est invariabile. Sed creatura non potest esse invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse æterna.

4. Præterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec æternum; cum omne æternum sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum potest esse æternum.

5. Præterea, si Deus ab æterno producere potuit creaturam, ab æterno produxit; quia, secundum Philosophum, in III *Physicor.*, com. XXXII, in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab æterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

6. Præterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi

propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab æterno, si ab æterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab æterno fieri non potuit.

7. Præterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo : quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile ; vel ex aliquo alio : quod si non esset factum, erit aliquid præter Deum, non ab ipso creatum, quod supra est improbatum ; quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod est impossibile, aut devenietur ad aliquid, quod est factum de nihilo. Impossibile autem est quod fit ex nihilo semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

8. Præterea, de ratione æterni est non habere principium ; de ratione vero creaturæ est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse æterna.

9. Præterea, creatura mensuratur tempore vel ævo. Sed ævum et tempus differunt ab æternitate. Ergo creatura non potest esse æterna.

10. Præterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in V *Metaphysic.*, com. XVII, possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam ; secundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse ædificatori quod ædificet ; secundum passivam vero, ut si dicamus possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod prætermittatur ad præsens ; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant ; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans : hoc enim quod est esse ab alio non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est, nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, « diversum in substantia, » similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest potentia ab æterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicæ fidei veritate, dici non potest quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum potuerit semper esse. Supponit fides catholica omne id quod est præter Deum aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est quod ponitur aliquando fuisse nunquam fuisse ; ita impossibile est quod ponitur aliquando non fuisse semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiæ a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiæ facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo æquipararetur, sed secundum quod eum imitaretur ; quod non est inconveniens ; unde illa obviatio parum est efficax.

Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

Ad quartum dicendum, quod objectio procedit ex parte potentiæ facientis ; quæ nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinæ fuit quod non semper fuerit creatura.

Unde patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei qua ponitur nihil præter Deum semper fuisse ; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse ; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitæ bonitatis creaturam ; infinita enim

bonitas rationi creaturæ repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit; si hæc prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum : quia ab æterno affuit ei potentia faciendi; æternitas vero tempus creationis præcedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi tempus reale fuisse in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra cælum; per quem modum possumus dicere, et quod altius cælum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiæ activæ.

Sed quia rationes oppositæ concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Boetium, in fine *De consolatione philosoph.*, lib. V, prosa ult., non procul a princ., *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 859, etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coæternus; ejus enim duratio non esset tota simul; quod ad æternitatis rationem requiritur. Est enim æternitas « interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio, » ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philosopho patet, in IV *Phys.* Unde quod mutabilitati subjacet, etiam si semper sit, æternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit, lib. VIII *Super Genes.*, cap. XXIII, in princ., quod invariabili essentiæ Trinitatis nulla creatura coæterna esse potest.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit quod ex non esse ad esse deductum est, etc.

Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit æternitatem, non autem infinitam durationem.

Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum ejus a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

Ad quintum dicendum, quod non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit; eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturæ. Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non conjuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activæ potentiæ actu non existens, perfectioni causæ agentis præjudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiæ activæ, sicut forma potentiæ passivæ.

Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam quæ sola est ratio quod creaturæ prædictæ hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ad homine quare cælum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinæ potestati subjectum.

Ad septimum dicendum, quod primæ creaturæ non sunt productæ ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus prædictæ locutionis esse potest, secundum Anselmum, in *Monologio*, cap. VIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col 156, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat præpositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem præpositio importat, neget; non autem præpositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, præpositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse præcedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset : esse vero solum ab alio

habet. Quod enim est natum alicui inesse ex seipso, naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

Ad octavum dicendum, quod de ratione æterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

Ad nonum dicendum, quod ævum et tempus ab æternitate differunt, non solum ratione principii durationis, sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; ævo vero successio adjungitur prout substantiæ æternæ sunt quantum ad aliquid variabiles, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout ævo mensurantur. Æternitas vero nec successionem continet nec successioni adjungitur.

Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit, *Super Genes. ad litteram,* lib. IV, cap. XII et lib. VIII, cap. XII; unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productæ non sint, nisi propter fidei suppositionem.

ARTICULUS XV.

Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ vel per arbitrium voluntatis (*a*).

Quinto decimo quæritur, utrum res processerint a Deo per necessitatem naturæ, vel per arbitrium voluntatis. Et videtur quod per necessitatem naturæ. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De divin. nom.*, § I, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 694 : « Sicut noster sol non ratiocinans aut præeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine ejus participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit. » Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturæ. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturæ.

2. Præterea, omnis perfectio inferioris naturæ a perfectione divinæ naturæ derivatur. Sed ad perfectionem naturæ inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suæ bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod ejus similitudinem habet, sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quæ ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia hujusmodi, non solum quantum ad ea quæ sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturæ procedunt a Deo per virtutem naturæ divinæ et non per voluntatem.

4. Sed dicebat, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. — Sed contra, similitudo naturæ communicari non potest nisi per virtutem naturæ. Sed virtus naturæ in nulla re subjacet voluntati; unde et in Deo generatio Filii a Patre, quæ est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animæ vegetabiles, quæ naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De doctrina christiana,* lib. I, cap. LII, in princ., quod quia Deus bonus est, sumus : et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

6. Præterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

7. Præterea, necessitas naturæ provenit ex hoc quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed major est immutabilitas Dei quam naturæ inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

8. Præterea, operatio Dei est ejus essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XIX, art. 4, et III *Contra Gent.*, cap. CXVII, et IV, cap. X.

9. Præterea, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. II, voluntas est finis, electio eorum quæ sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturæ.

10. Præterea, Deus operatur inquantum est bonus, ut Augustinus dicit, lib. I *De doctr. christ.*, cap. XXXII. Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

11. Præterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter : scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens : hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet, in XI *Metaph.*, quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in V *Metaph.*, text. VI. Similiter nec necessarium ex suppositione : quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis præsuppositis; Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

12. Præterea, II ad Timoth., II, 13, dicitur : *Deus fidelis permanet et negare seipsum non potest.* Sed cum ipse sit bonitas, seipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet : cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando : ergo ex necessitate producit, quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in II *Perihermenias*, cap. III, parum ante fin.

13. Præterea, secundum Augustinum, Patrem generare Filium, est Patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit, in *Monologio*, cap. XXXIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 188, quod eodem verbo Pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio Filii a Patre sit naturaliter, et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio : nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Ps. XXXII, 9 : *Dixit, et facta sunt.*

14. Præterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinæ voluntatis est suæ bonitatis communicatio : propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

15. Præterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

16. Præterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

17. Præterea, Pater virtute naturæ suæ est principium Filii et Spiritus sancti, ut Hilarius dicit, in lib. *De synodis*, a medio illius. Sed eadem natura quæ est in Patre et Filio est etiam in Spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse Spiritus sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturæ. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Præterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinæ ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

19. Præterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est hujusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

20. Præterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturæ ab eo procedunt.

Sed contra est quod Hilarius dicit, in lib. *De synodis*, n. 58, *Patr. lat.*, t. X, col. 520. « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas [1] attulit; » et ibidem : « Tales sunt creaturæ quales Deus eas esse voluit. » Ergo

[1] « Voluntas Dei. »

Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

Præterea, Augustinus, in XII *Confess.* (æquivalenter cap. VII), ad Deum loquens ait : Duo fecisti, Domine : unum prope te, scilicet angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. Neutrum tamen est de natura tua : quia neutrum est quod tu es. Sed Filius pro tanto naturaliter a Patre procedit, quia eamdem habet naturam quam Pater, ut Augustinus dicit, lib. XV *De Trinitate,* cap. XIV. Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suæ voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad præsens quatuor rationibus. Quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere : alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primæ creaturæ non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturæ sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat cælestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in II *Phys.*, text. XLIV et XLV, per hoc quod ea quæ sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura; sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem ejus quod est ad finem, non potest sibi præstituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem et omnia prædicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod præstituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quæ tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a Philosophis dicitur, quod opus naturæ est opus intelligentiæ. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem ; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de Filio, quod naturaliter procedit a Patre, cujus generatio creationem præcedit: quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis. Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quæ est determinate in uno. Cum autem æqualitas ab unitate causetur, inæqualitas vero ex multitudine quæ vario modo se habet (ratione cujus non est aliquid alteri æquale nisi uno modo, inæquale vero secundum multos gradus), natura semper facit sibi æquale, nisi sit propter defectum virtutis activæ, vel receptivæ sive passivæ. Defectus autem passivæ potentiæ Deo non præjudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi æquale, scilicet Filius. Creatura vero, quæ est inæqualis, non naturaliter sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inæqualitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inæqualitatis in creaturis constituendos, quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter præexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturæ in ipso intelligibiliter præexistunt; propter quod dicitur Joan., I, 3 : *Quod factum est, in ipso vita erat.* Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate : voluntas enim est executrix intellectus, et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatæ a Deo processerint per voluntatem. Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum, in IX *Metaph.*, text. XVI, duplex est actio : quædam quæ consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi; quædam vero quæ egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere, et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundæ actionis, eo

quod, cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum; unde oportet quod intelligatur ad modum primæ actionis quæ non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi Filii præjudicat quæ est naturalis, quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinæ naturæ est quod virtute naturæ divinæ, ipsius naturæ similitudo creaturis communicetur; non tamen hæc communicatio fit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod natura non subjacet voluntati in his quæ sunt intima rei, sed quantum ad ea quæ sunt extra rem, nihil prohibet naturam subjici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subjacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturæ divinæ, creaturæ producantur in esse secundum arbitrium divinæ voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium objectum voluntatis; unde bonitas Dei inquantum est ab ipso volita et amata, mediante voluntate, est creaturæ causa.

Ad sextum dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturæ solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex ejus determinatione ad unum quæ non competit divinæ voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit ejus natura vel essentia, effectus tamen creaturæ operationem consequitur, quæ per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infinitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quæ nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur inquantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, inquantum est ejus objectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quæ sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturæ potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quæ non limitatur ad unum.

Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret seipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suæ enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturæ naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo Pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso Patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendæ, sed per voluntatem.

Ad decimum quartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonita-

tem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet : quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis.

Ad decimum quintum dicendum, quod, sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

Ad decimum sextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum : non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum ; et ideo non oportet quod bona quæ sunt, ab eo procedant per necessitatem.

Ad decimum septimum dicendum, quod licet eadem natura sit Patris et Filii et Spiritus sancti, non tamen eumdem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero est ut a Patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit Patri virtute naturæ suæ, conveniat Filio vel Spiritui sancto.

Ad decimum octavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi actionis divinæ principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quæ ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturæ, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

Ad decimum nonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

Ad vicesimum dicendum, quod voluntas Dei est ejus essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinæ essentiæ, sed ipsa essentia.

ARTICULUS XVI.

Utrum ab uno primo possit procedere multitudo (*a*).

Sexto decimo quæritur, utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicuti enim Deus est per se bonum, est per se consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo inquantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

2. Præterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quæ sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturæ ad Deum, ut supra, art. præced., dictum est. Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

3. Præterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiæ, ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in X *Metaph.*, com. IX. Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

4. Præterea, proportionaliter est accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per Philosophum, II *Physic.*, com. XXXVIII. Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo, sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum conditiones, secundum quas etiam differunt.

5. Præterea uniuscujusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

6. Sed dicebat, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis. — Sed contra artifex est causa artificii per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab

(*a*) *Summæ theol.*, q. XLVII, art. 1, et II *Contra Gent.*, a c. XXXIX usque ad XLV, et III, c. XCIII.

artifice secundum propriam formam illius artificiati, quæ est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

7. Præterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quæ est ejus effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

8. Præterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causæ. Ergo nec ejusdem causæ possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

9. Præterea in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi : quia in Trinitate non potest esse nisi unus Filius et unus Spiritus sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

10. Sed dicebat, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem. — Sed contra, effectum oportet assimilari causæ. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

11. Præterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

12. Præterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

13. Præterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

14. Sed dicebat, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quæ est ejus essentia, tamen attenditur ibi quædam pluralitas secundum diversos respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis. — Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra : ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

15. Præterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio : quia suus intellectus est ejus essentia, quæ est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

16. Præterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo quia hujusmodi videntur esse quædam vana, ut chimæra et hujusmodi. Sed similitudo non est nisi in ratione : significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

17. Præterea, secundum Platonem, in *Timæo*, optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

18. Præterea, unusquisque agens propter finem facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

19. Præterea, injustum est quod aliquis inæqualia aliquibus tribuat, nisi aliqua inæqualitate circa eos præcedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non præcedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inæqualia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in cap. IV *Cæl. hierar.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 178. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

20. Præterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit hujusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causæ inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectus, et communicare ei suam

perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quæcumque sit illa.

21. Præterea, quanto aliquæ formæ sunt magis immateriales, tanto sunt magis activæ, utpote magis a potentia separatæ; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formæ rerum quæ sunt in mente angeli, sunt magis immateriales quam formæ quæ sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formæ naturales sint causæ formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formæ quæ sunt in mente angeli produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma. Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

22. Præterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

23. Præterea, Deus non intelligit nisi unum : quia nihil intelligit extra se, ut probatur in XII *Metaph.*, com. LI. Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

24. Præterea, Anselmus dicit[1], in *Monol.*, cap. IX et XII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 157, 160, quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura, in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso præcessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

Sed contra est quod dicitur Sapient., XI, 21 : *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti, Domine.* Sed numerus non est sine multitudine. Ergo a Deo non procedit multitudo.

Præterea, virtus Dei præcedit virtutem cujuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

Præterea, illud quod est proprium uni inquantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

Præterea, Boetius dicit in principio *Arithmeticæ*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 1083, quod (*a*) secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

Præterea, in Psalm. CIII, 24, dicitur : *Omnia in sapientia fecisti.* Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quæ per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

Respondeo dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprio[2] videtur esse ex determinatione causæ ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causæ autem sunt quatuor; quarum duæ, scilicet materia et efficiens, præcedunt causatum, secundum esse interdum[3]; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, inquantum est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse ejus simul est cum esse causati; sed inquantum etiam ipsa est finis, præcedit in intentione agentis. Et quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis præter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma ejus est finis terminans operationem ædificatoris; non tamen ibi terminatur intentio ejus, sed ad ulteriorem finem, quæ est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur existendi tale causatum[4] non potest esse ex forma inquantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causæ efficientis, vel ex materia, vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus ejus habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens præsupponitur ejus actioni, ut sic ex dispo-

[1] Anselmi sensus est. — [2] Parm. : « proprie. » — [3] Parm. : « internum. » — [4] Parm. : « essendi tale causarum. »

(*a*) « Omnia quæcumque a primæva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. »

sitione materiæ necesse sit dicere talem vel talem ejus esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum ejus activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset æquale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiæ gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repræsentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitatis[1] sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quæ est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit non est necessarium neque debitum, neque ex fine, neque ex potentiæ efficientis, neque materiæ, ut ostensum est. Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primæ, necesse fuit ex suppositione formæ intentæ quod Deus multas creaturas et diversas produceret: quasdam simplices, quasdam compositas, et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt. Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex ejus necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiæ res diversificantes, ut antiquissimi naturalium philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicujus causæ efficientis, quæ secundum diversitatem materiæ diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiæ segregando, et sicut Empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiæ diversos effectus vario modo distinctos vel conjunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quæstione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiæ necessitatem. Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causæ efficientis ponebant, sicut Avicenna, lib. IX *Metaph.*, cap. IV, et ejus sequaces. Posuit enim, quod primum ens, inquantum intelligit seipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote inquantum potentialitas incepit admisceri actui, inquantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic inquantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior; inquantum vero intelligit potentiam suam, procedit ab ea corpus cœli, quod movet; inquantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima cœli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversæ. Sed hæc etiam positio stare non est conveniens[2]. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias præter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quæstione ostensum est.

[1] Parm.: « necessitas. » — [2] Parm.: « non potest. »

Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non ascribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus.

Alii vero circa debitum causæ finalis erraverunt, sicut Plato, et ejus sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectæ et amatæ debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quæ sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quæ esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quæ sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.

Quidam etiam debitum causæ formalis non attendentes, sed solum debitum divinæ bonitatis, erraverunt, sicut Manichæi; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quæ inter alias sunt optimæ, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error, lib. I *Periar.*, cap. VII et VIII, licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et justum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et æquales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens illas rationales creaturas quæ ad Deum conversæ sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero cæteras rationales quæ per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas : quasdam quidem soli, lunæ et stellis, quæ minus peccaverunt, quasdam vero corporibus hominum, quasdam in dæmones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi præterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes ejus. Ex ipso enim ordine universi potuisset ejus ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia præcedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset completum (repræsentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte præexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent, sicut si omnes partes humani corporis essent oculus; aliarum enim partium cujus essent [1] officia? Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiæ necessitatem, nec propter potentiæ limitationem, nec propter bonitatem nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiæ, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quæ quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, inquantum unaquæque in se una est, et inquantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiæ, sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum : quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem, et hoc unum privat multitudinem, inquantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars, sed multitudinem intrinsecam quæ unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse

[1] Parm. : « deessent. »

unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem: et hujus unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa, sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quæ sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quæ est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quæ continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam ejus; unde non oportet quod illud quod est causa animalis inquantum est animal, sit causa rationalis inquantum hujusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis inquantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

Ad quintum dicendum, quod appropriatio causæ ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturæ ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificiata similantur artifici inquantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscujusque creaturæ, inquantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adæquationem; quod in proposito non contingit.

Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod licet sit quædam similitudo creaturæ ad Deum, non tamen est adæquatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturæ unitatem.

Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam; et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, uniusmodi unitatem esse in creatura et in Deo, licet creatura Deum in unitate imitetur.

Ad decimum primum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est ejus essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiæ et arbitrium voluntatis.

Ad decimum secundum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repræsentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, inquantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturæ vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non potest esse nisi unus.

Ad decimum tertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturæ diversimode formam divini intellectus imitari.

Ad decimum quartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa,

ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit, et per consequens intelligit diversos respectus creaturæ ad Deum.

Ad decimum quintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos, secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

Ad decimum sextum dicendum, quod licet multitudo præter multa, non sit nisi in ratione; multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

Ad decimum septimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quæ sunt, non tamen respectu eorum quæ Deus facere potest.

Ad decimum octavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adæquationis; quod in proposito non contingit.

Ad decimum nonum dicendum, quod illa ratio est Origenis, I *Periar.*, cap. VII et VIII, nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra justitiam quod inæqualia æqualibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod ejus sapientia requirit.

Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturæ aliæ sint angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, inquantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex præjacenti materia factæ. Et ideo omnes creaturæ, quæ non sunt factæ ex præjacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

Ad vicesimum primum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tanquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quæ a Deo creantur, ab angelis formas habere cum omne esse sit a forma.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod, licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen hæc unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cujus unum est pars.

Ad vicesimum tertium dicendum, quod verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quæ sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quæ extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

Ad vicesimum quartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturæ; et sic præsupponitur esse creaturæ distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod jam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturæ a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causæ agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joannis, I, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.* Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multæ. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

ARTICULUS XVII.

Utrum mundus semper fuerit.

Decimo septimo quæritur, utrum mundus semper fuerit. Et videtur quod sic. Quia proprium semper consequitur id cujus est proprium. Sed, sicut dicit Dionysius, cap. IV *Cæl. hierar.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 178, proprium est divinæ bonitatis ad communicationem sui ea quæ sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

2. Præterea, Deus non denegavit alicui creaturæ id cujus est capax secundum suam naturam. Sed aliquæ creaturæ sunt quarum natura est capax ut semper fueri

sicut cælum. Ergo videtur quod hoc fuerit cælo collatum ut semper esset. Sed cælo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus, in II *De cælo et mundo,* com. VIII. Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediæ. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper; quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper, et ita non esset incorruptibile. Cælum autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

3. Sed dicebat[1], quod cælum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse. — Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod ejus destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio ejus sequitur ad destructionem hujus consequentis, hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici cælum esse corruptibile, quia ejus non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

4. Præterea, sicut Avicenna probat in sua *Metaphys.*, lib. IX, cap. IV, quilibet effectus in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod præter causam prædictam sit aliqua alia causa quæ faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

5. Præterea, omne quod est ante tempus, est æternum; ævum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus: fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim Genes., I: *In principio creavit Deus cælum et terram* (*Glossa* interlinearis), « id est, in principio temporis. Ergo mundus fuit ab æterno.

6. Præterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Psalmo CI, 28, legitur: *Tu autem idem ipse es*. Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suæ potentiæ, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab æterno produxerit.

7. Præterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab æterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab æterno bonitatem suam esse.

8. Sed dicebat, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturæ producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab æterno. — Sed contra, majoris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinæ bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab æterno esse creaturis dederit.

9. Præterea, Augustinus dicit, VIII *Confes.*, cap. IX: « Illud dico te velle quod facis si potes. » Sed Deus ab æterno voluit mundum producere: alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab æterno mundum produxerit.

10. Præterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subjectum sive materia, cum potentia non nisi in subjecto esse possit. Sed si fuit materia, fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

11. Præterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de po-

[1] Parm.: « dicendum. »

tentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam præcessisse, et fuisse æternam : ex quo sequitur idem quod prius.

12. Præterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab æterno mundum produxerit.

13. Præterea, agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit præter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab æterno voluerit mundum facere (alias voluntati ejus aliquid accrevisset), videtur quod ab æterno fecerit.

14. Præterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas ejus. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet. Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab æterno creaturas produxit.

15. Præterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit : quia unaquæque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

16. Sed dicebat, quod primum instans temporis non est finis præteriti, nec ultimum principium futuri. — Sed contra, « nunc » temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a « nunc » æternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne « nunc » a priori « nunc » in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum vel ultimum « nunc. »

17. Præterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem : quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium; et sic idem quod prius.

18. Sed dicebat, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis. — Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis; quia, secundum Philosophum, quanta est magnitudo, tantus est et motus, et tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et præcipue temporis, sit eorum magnitudo.

19. Præterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit æterna, videtur quod res sint ab ipso ab æterno productæ.

20. Præterea, aut Deus præcedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coævum, videtur quod cum Deus fuerit ab æterno, et creaturæ fuerint ab æterno. Si autem præcedit mundum duratione, ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quæ se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quæ habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

21. Præterea, Augustinus dicit, V *De Trin.*, cap. XVI : « Deum ab æterno Dominum non fuisse, dicere nolo. » Sed quandocumque fuit Dominus, habuit creaturam sibi subjectam. Ergo non est dicendum quod creatura non fuerit ab æterno.

22. Præterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

23. Præterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturæ. Sed æternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra æternitatem : dicitur enim Exod., XV, 18 : *Dominus regnavit* * *in æternum et ultra*. Ergo videtur quod creatura fuerit æternitatis capax; et sic conveniens fuit divinæ

* Reg[...]bit

bonitati quod creaturam ab æterno produxerit.

24. Præterea, omne quod incipit, habet mensuram suæ durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suæ durationis : non enim mensuratur æternitate, quia sic semper fuisset; nec ævo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

25. Præterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in instanti, quia in instanti tempus nondum est; nec iterum in tempore quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat. Ergo tempus non incepit esse : et sic idem quod prius.

26. Præterea, Deus ab æterno fuit causa rerum : alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab æterno creatus.

27. Præterea, verum et ens convertuntur. Sed multa sunt vera ab æterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab æterno, et non solum Deus.

28. Sed dicebat, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quæ Deus est. — Sed contra, alia veritas est hujus propositionis, mundum futurum esse, et hujus, hominem non esse asinum : quia, posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

29. Præterea, secundum Philosophum, in *Prædicamentis*, in prædicam. Substantiæ, non procul a fine, ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multæ propositiones veræ sint ab æterno, videtur quod res per eas signatæ ab æterno extiterint.

30. Præterea, Deo idem est dicere quod facere; unde in Psalmo CXLVIII[1], 5 : *Dixit, et facta sunt*. Sed dicere Dei est æternum : alias Filius qui est verbum Patris non esset Patri coæternus. Ergo et facere Dei est æternum, et ita mundus est factus ab æterno.

Sed contra est quod dicitur Proverb., VIII, 25, ex ore divinæ Sapientiæ : *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram : necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terræ*. Ergo cardines orbis terræ et flumina et terra non semper fuerunt.

Præterea, secundum Priscianum, quanto tempore juniores, tanto intellectu perspicaciores. Sed perspicacitas non est infinita. Ergo nec tempus quo perspicacitas crevit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

Præterea, Job., XIV, 19 : *Alluvione paulatim terra consumitur*. Sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum, jam totaliter esset consumpta : quod patet esse falsum.

Præterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectu. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

Respondeo dicendum, quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut in quæstione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causæ materialis, neque potentiæ activæ agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formæ quæ dicitur[2] finis operationis, ex cujus præsuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formæ. Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturæ, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicujus singularis creaturæ, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quælibet creatura ordinatur; sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale[3], unde, cum nec etiam ex parte divinæ potentiæ, quæ est infinita, nec divinæ bonitatis, quæ rebus non indiget, ratio determinatæ dispositionis universi sumi possit, oportet quod

[1] Non, ut in Parm. : « in Psalmo ultimo. » — [2] Parm. : « est. » — [3] Parm. addit « vel tale. »

ejus ratio sumatur ex simplici voluntate producentis; ut si quæramus quare quantitas cæli sit tanta et non major, non potest hujus ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem cælestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subjacent voluntati et providentiæ Creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua hujusmodi quæ in dispositione cæli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiæ Dei; unde dicitur Isa., XL, 26 : *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit hæc.* Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam cæli vel cælestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quæstio de natura, quæ est de quantitate ; quamvis concedamus, quod natura cæli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut et locus; unde etiam in cælo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhærentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in « ubi; » unde non potest dici, quod neque tempus neque « ubi » consequatur naturam ejus, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod præfigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliqui de universi duratione ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem prætermittentes solam materiam a nullo creatam ponentes quæ omnium causa esset, sicut antiquissimi naturales necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia quæ determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione, sicut Democritus, qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter casualem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiæ et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur et præcipue cum inveniantur quidam effectus ad quos causalitas materiæ non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt hujusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quæ agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset æterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse : quia omnis effectus causæ agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus.

Aristoteles vero, lib. VIII *Phys.*, considerans quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum : quod est particularis causæ, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi æternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes ejus apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde in principio VIII *Phys.*, mota quæstione de æternitate motus, præmittit opinones Anaxagoræ et Empedoclis, contra quas disputare intendit.

Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum, conati sunt

ostendere mundi æternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius. Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et prædicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicujus agentis quod suam actionem exercet in tempore, quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus præsupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quæ a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus præsupponit ad factionem, non autem subjicit factioni. Sed cum universitatis creaturæ productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali temporitalem mensuram præfixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Præfixio autem mensuræ temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod cælum nec esset majus vel minus.

Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cujus est objectum; unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinæ.

Ad secundum dicendum, quod in corpore cælesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit præteritum, sed solum præsens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad hoc quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quæ in est cælo, non respicit præteritum, sed futurum.

Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, cælum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturæ, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinæ voluntatis, quæ hoc immobiliter statuit; potest concedi secundum quid corruptibile esse cælum cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate, ut supra dictum est; unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eumdem quo voluit ut esset.

Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis, et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur aliquid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod sit æternus, quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est æternum.

Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causæ retineat. Sicut autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem ejus prout habet formam similem formæ agentis; ita quod est ab agente voluntario retinet similitudinem ejus, prout habet formam similem causæ, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione et omnibus conditionibus ejus; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id

sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductæ sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturæ omnino divinæ subjacent voluntati.

Ad nonum dicendum, quod Deus æternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohærentes, hujusmodi scilicet propositionis : Mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per Philosophum, in V *Metaph.*, com. XVII.

Et per hoc patet solutio ad undecimum.

Ad decimum secundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est æterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab æterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quæ intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formæ, quæ est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

Ad decimum tertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis patet.

Ad decimum quartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit, VIII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXII, in fine, quod Deus movet seipsum sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quandocumque fuit bonitas ejus, tunc esset creaturarum productio; quia creaturæ non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

Ad decimum quintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in IV *Phys.*, com. XCIX, secundum hoc verum est quod omne instans est principium et finis temporis, secundum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquod instans quod est tantum principium, et aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est. Multæ enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quæ ab adversariis ponuntur, quæ non sunt efficaces simpliciter.

Ad decimum sextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

Ad decimum septimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles, VIII *Phys.*, non probat ex circulatione motus, ejus æternitatem; sed supposito quod sit æternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse æternus.

Et per hoc patet responsio ad decimum octavum.

Ad decimum nonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiæ nostræ; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in *Prædicamentis*, in prædicamento Ad aliquid, a medio, ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus præcedit mundum duratione, non quidem temporis, sed æternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia æternitate existente potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

Ad vicesimum primum dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab æterno Dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab æterno. Nec tamen oportet creaturas ab æterno ponere, nisi in potentia.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod ratione illa utitur Augustinus, lib. III *Contra Maximinum*, cap. VII et VIII, a med., et cap. XXIII, ad probandum coæternitatem et coæqualitatem Filii ad Patrem; quæ tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura Filii sit eadem cum Patre, requirit æternitatem et æqualitatem Patris; quæ si sibi subtraheretur, invidiæ esset. Non autem hoc requirit natura creaturæ; et ideo non est simile.

Ad vicesimum tertium dicendum, quod secundum Græcos dicitur : *Dominus regnavit in sæculum sæculi, et adhuc;* quod exponens Origenes in *Glossa*, dicit, quod sæculum intelligitur spatium unius generationis, cujus finis notus est nobis : per sæculum sæculi immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; sed adhuc ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic æternum exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in *Proslog.*, cap. XIX et XX, exponit æternum pro ævo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc : primo, quia æviterna possunt intelligi non esse; secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur, et sic de se non sunt; tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

Ad vicesimum quartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

Ad vicesimum quintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

Ad vicesimum sextum dicendum, quod actio Dei est æterna, sed effectus non est æternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus, non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia, quia actio ejus semper fuit, nisi potentia ad effectum referatur.

Ad vicesimum septimum dicendum, quod, secundum Philosophum, in VII *Metaph.*, com. VIII, verum est in mente, non in rebus; est enim adæquatio intellectus ad res. Unde omnia quæ fuerunt ab æterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quæ est æterna.

Ad vicesimum octavum dicendum, quod omnia illa quæ ab æterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

Ad vicesimum nonum dicendum, quod verbum etiam Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

Ad tricesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei « facere » non importat aliquid quod sit aliud quam suum « dicere; » non enim actio Dei est accidens, sed ejus substantia; sed « facere » importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per « dicere » non importatur.

Argumenta vero quæ objiciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen necessario, præter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora quasi de novo incepta, ut Philosophus etiam dicit in VI *Metaph.* Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutuam elemento-

rum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod ejus natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

ARTICULUS XVIII.

Utrum angeli sint creati ante mundum visibilem.

Decimo octavo quæritur, utrum angeli sint creati ante mundum visibilem. Et videtur quod sic. Quia, ut Damascenus refert in libro II *De fide orthod.*, cap. III, *Patr. græc. lat.,* t. XCIV, col. 874, Gregorius Nazianzenus dicit, quod « Deus primum excogitavit angelicas virtutes et cælestes, et excogitatio fuit opus ejus. » Ergo prius fecit angelos quam mundum visibilem concederet.

2. Sed dicebat, quod ly « primum » dicit ordinem naturæ, non durationis. — Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit quin angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

3. Præterea, Basilius dicit in principio *Hexameron*, homilia I: « Erat quædam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis; » quod postmodum exponit de angelis, ergo videtur quod ante hunc mundum angeli sint creati.

4. Præterea, ea quæ cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de angelis nullam facit mentionem. Ergo videtur quod angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

5. Præterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicujus sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturæ: quia, ut Ambrosius dicit, in *Hexameron,* lib. I, cap. V, Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

6. Præterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit, in I *Super Genes ad litt.,* cap. IX. Ergo angeli creati sunt ante mundum visibilem.

7. Præterea, Hieronymus dicit, *Super Epistolam ad Titum*, cap. I, *Patr. lat.,* tom. XXVI, col. 560: « Sex millia[1] necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius æternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus angeli Deo servierunt[2], et eo jubente substiterunt[3]. » Sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. Ergo angeli ante mundum visibilem fuerunt.

8. Præterea, sapientis est ordinate suum effectum producere. Sed angeli præcedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

9. Præterea, Deus, inquantum bonus est, suæ bonitatis alios participes facit. Sed hujus dignitatis capaces erant angeli, quod creaturam visibilem duratione præcederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

10. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia majoris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars ejus nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut Philosophus dicit, II *De gener. animal.,* cap. IV. Ergo videtur quod angeli, qui sunt nobilior pars majoris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

11. Præterea, ut Augustinus dicit, in II libro *Super Genes. ad litteram,* cap. VII et VIII, in opere secundæ diei et deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo: *Dixit Deus, Fiat firmamentum.* Secundo: *Et factum est ita.* Tertio vero: *Fecit Deus firmamentum.* Quorum primum refertur ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout angeli accipiunt cognitionem creaturæ fiendæ; tertium vero ad esse creaturæ in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturæ visibilis antequam esset.

12. Sed dicebat quod hic intelligitur de factione creaturæ quantum ad ejus forma-

[1] « Sed mille. » — [2] « Servierint. » — [3] « Substiterint. »

tionem, non quantum ad primam creationem. — Sed contra, secundum opinionem Augustini, lib. I *Super Gen. ad lit.*, cap. xv, creatio naturæ visibilis non præcedit tempore ejusdem formationem. Si ergo angelus fuit ante formationem creaturæ visibilis, fuit et ante ejus creationem.

13. Præterea, dicere Dei est causa creaturæ fiendæ; quod non videtur posse intelligi de æterna verbi genitura quia illa ab æterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicujus corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad angelos loquitur; et sic videtur quod angelorum cognitio præsupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

14. Præterea, ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum præcedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum præcedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturæ.

15. Præterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, hæc est lex divinitatis statuta, ut Dionysius dicit, cap. iv *Eccl. hier.*, § iii, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 182, quod ultima reducantur in finem per media. Ergo similiter creaturæ corporales quæ sunt infimæ, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quæ sunt mediæ; et sic angeli corporales creaturas præcedunt, sicut causæ effectum.

16. Præterea, eis quæ sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed angeli et creaturæ visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut simul fierent. Inordinatum etiam esset quod angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

17. Præterea, Eccli., i, 4 dicitur: *Primo omnium creata est sapientia;* quod non potest intelligi de Filio Dei, qui est Patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quæ est creatura, est ante omnia alia facta.

18. Præterea, Hilarius dicit, in lib. XII *De Trinit.*, n. 37, *Patr. lat.*, t. X, col. 456: « Quid mirum, si Dominum nostrum Jesum Christum, ante sæcula fuisse confiteamur, cum etiam Deus angelos fecerit ante mundum [1]? » Sed Dei Filius non solum ordine dignitatis sed etiam durationis omnia sæcula præcessit. Ergo et angli mundum visibilem.

19. Præterea creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: ævum etiam, quod est angeli mensura, medium est inter æternitatem et tempus. Sed Deus sua æternitate fuit ante angelos et visibilem creaturam. Ergo et angeli suo ævo fuerunt ante mundum visibilem.

20. Præterea, Augustinus dicit, XI *De civit. Dei*, cap. ix, quod angeli semper fuerunt. Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

21. Præterea, motus creaturæ corporeæ, peraguntur per ministerium spiritualis creaturæ, ut patet per Augustinum, in III *De Trin.*, et per Gregorium [2], in IV *Dialogorum*, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col 320. Sed motor præcedit mobile. Ergo angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

22. Præterea, Dionysius, *De cælest. hierarch.*, cap. xv, § ii, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 330, assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quæ ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes; et sic angeli ante mundum fuerunt.

Sed contra est quod dicitur in principio Genes.: *In principio creavit Deus cælum et terram;* ubi *Glossa* Augustini dicit, quod per cælum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

[1] « Quid enim magnum est ut ante terram Deus dominum Christum genuerit, cum angelorum origo terræ creatione reperiatur antiquior. » —

[2] « Invisibilia implendo movent carnalia corpora. — Tolle quod non videtur, et mox immobilia remanent cuncta quæ moveri videbantur. »

Præterea, *Glossa* Strabonis ibidem dicit, quod per cælum ibi intelligitur cælum empyreum, quod mox factum sanctis angelis est repletum. Ergo angeli simul fuerunt facti cum cælo empyreo, quod est visibilis creatura.

Præterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem majoris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo majori simul fit angelica et corporalis creatura.

Respondeo dicendum, quod in hoc omnes catholici doctores consenserunt, quod angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti. Quidam tamen posuerunt, angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti. Quidam namque æstimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturæ Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origines, a principio simul creatas esse omnes creaturas invisibiles[1] et rationales, et eas fuisse æquales, divina justitia hoc exigente. Non enim videtur quod inæqualitas possit esse in datis, justitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) præcessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quædam magis Deo adhæserunt, in altiores ordines angelorum sint promotæ; quæ vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatæ; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci. Hanc autem positionem Augustinus reprobat, in II *De civit. Dei*, cap. XXIII. Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, inquantum creaturæ suæ sua bonitate creata[2] bonitatem increatam secundum suum modum repræsentant. Propter quod, in princ. Genes., Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul : *Vivit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona;* quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem prædictam non ad hoc conditæ fuissent creaturæ corporales, quia bonum esset eas esse, sed ut malitia spiritualis creaturæ puniretur. Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus, a casu existeret, inquantum accidit quod diversæ rationales creaturæ diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent æqualiter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos.

Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturæ spiritualium substantiarum, quæ est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturæ inter Deum et creaturam corporalem ; ita etiam sit media duratione. Hæc autem opinio cum fuerit magnorum doctorum, scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorumdam aliorum, non est tanquam erronea reprobanda. Sed diligenter[3] consideretur. Alia opinio, quæ est Augustini et et aliorum doctorum, quæ etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam inquantum sunt pars universi; et hæc consideratio eorum intantum est magis attendenda, inquantum bonum universi præeminet bono cujuslibet creaturæ particularis, sicut bonum totius præeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis præjudicio.

Et per hoc patet responsio ad tria prima : quia procedunt secundum mediam opinionem.

Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo *Hexam.*, homil. I, ante med., Moyses legislator, in princ. Genes., exordium visibilis creaturæ incepit exponere prætermissa creatura spirituali quæ ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiri-

[1] Parm. : « immateriales. » — [2] Parm. : « creatæ. » — [3] Parm. : « Sed si diligenter consideratur alia opinio. »

tualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per cælum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dixit : *In principio creavit Deus cælum et terram*. Quare autem sub metaphora cæli et non expresse creationem angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quæ est supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant ; ad quam daretur eis occasio si plures substantiæ spirituales ponerentur præter unum Deum, quæ essent cælo nobiliores ; et præcipue cum hujusmodi substantiæ a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem, lib. II, cap. VIII, et alios priores, per cælum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur cælum empyreum quod est habitaculum sanctorum angelorum, per metonymiam, sicut quando ponitur continens pro contento.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, V *Super Genesim ad litteram*, cap. V, angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis ; unde creaturæ visibiles non sunt factæ ut Deum ostenderent angelis, sed rationali creaturæ, quæ est homo ; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit primus in intentione, est tamen ultimus in operatione ; unde et homo ultimo factus fuit.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum, lib. I *Super Genes.*, cap. V, creatio cæli et terræ non præcessit duratione lucis formationem seu productionem ; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturæ fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturæ ordine ; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata, alternationibus temporum non subjacent ; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturæ corporalis, quæ per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio cæli et terræ ad primum diem pertinet ; quia cum cælo et terra creatum est tempus ; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem ; unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quæ sunt natura angelica, cælum empyreum, materia informis et tempus.

Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquæque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquæque separatim crearetur secundum gradum suæ bonitatis. Sed quia omnes creaturæ producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturæ spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata ; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interjectis. Hoc autem non potest dici in creatione angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue universum sit productum ; producere enim successive est in producendis his quæ ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia ; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere ; unde et doctores qui posuerunt angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse. Et præterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator, in XI *Metaph.*, com. XLIV, imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit angelos, et postea commisit eis creationem corporalium naturarum [1].

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

[1] Parm. : « creaturarum. »

Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fiendæ, non quia ejus formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

Ad decimum tertium dicendum quod dicere Dei intelligitur de æterna verbi Dei generatione, in quo ab æterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, *dixit Deus*, quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus præmittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quærere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, *dixit Deus;* sicut cum aliquis volens assignare alicujus rei causam, incipit a causæ assignatione[1].

Ad decimum quartum dicendum quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

Ad decimum quintum dicendum quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causæ agentis. Unde magis est conveniens quod creaturæ superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

Ad decimum sextum dicendum, quod licet creaturæ corporales et spirituales sint disparatæ secundum proprias naturas, tamen sunt connexæ secundum ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

Ad decimum septimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum, XII *Confess.*, cap. XV, intelligitur de sapientia creata quæ est in natura angelica, quæ tamen secundum ipsum non prius creata est tempore, sed dignitate. Secundum vero Hilarium, in lib. *De synod.*, intelligitur de sapientia increata, quæ est Filius Dei; quæ quidem simul dicitur et creata et genita, ut patet Proverb., VIII, et in diversis Scripturæ locis, ut omnis imperfectio a nativitate Filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, inquantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia imputatur perfectio ex parte nati inquantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, inquantum generat cum sui immutatione, vel divisione suæ substantiæ. Et ideo simul Filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

Ad decimum octavum dicendum quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum doctorum.

Ad decimum nonum dicendum quod Deus est causa naturæ angelicæ; non autem natura angelica causa est naturæ corporalis; et ideo non est simile.

Ad vicesimum dicendum, quod angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab æterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt; quia quandocumque fuit tempus, fuerunt angeli. Et per hunc etiam modum creaturæ corporales semper fuerunt.

Ad vicesimum primum dicendum, quod motor non de necessitate præcedit tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus : scilicet situs et temporis. Ordo situs est in omni actione ejus; eo quod omnis actio ejus est situalis, et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet; unde ulterius procedendo intantum debilitatur ejus effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni ejus actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quæ non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non atten-

[1] Parm. : « cognitione. »

ditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Idem enim est in actione spirituali diversus gradus naturæ, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit, ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis copiosius suam bonitatem distribuit.

ARTICULUS XIX.

Utrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem.

Decimo nono quæritur, utrum potuerint esse angeli ante mundum visibilem. Et videtur quod non. Quæcumque enim ita se habent, quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo angeli distincti, nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secundum Philosophum, IV *Physic.*, com. XXXV, non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem angeli esse non potuerunt.

2. Præterea, productio creaturæ corporalis angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo visibili angeli absque loco esse potuerunt, etiam nunc mundo visibili facto absque loco esse possent; quod videtur esse falsum : quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

3. Præterea, Boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

4. Sed dicebat, quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium. — Sed contra, ministerium angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet cælum empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

5. Præterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo angeli esse cœperunt, quam principium quo mundus visibilis esse cœpit. Ergo tempus incœpisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod angeli fuerint ante mundum.

Sed contra, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile. Sed angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere angelos ante mundum.

Respondeo dicendum, quod sicut Boetius dicit, in libro *De Trinit.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250 : « In divinis non oportet ad imaginationem deduci[1], » et similiter nec in incorporalibus[2] omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet, in lib. *De anima*, II, com. CXLI, imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quæ est qualitatum sensibilium subjectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situalis, et propter hoc quidam antiqui dixerunt quod illud quod non est in loco non est ut in IV *Physic.*, com. LIV, dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerunt quod angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes angelos tanquam ea quæ imaginamur[3] situaliter distincta; quod quidem præjudicat sententiæ antiquorum qui angelos ante mundum fuisse posuerunt; præjudicat etiam dignitati angelicæ naturæ, quæ cum naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus quod angeli esse potuerunt ante mundum.

Ad primum ergo dicendum, quod duos angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis præsidet corporali, secundum Augustinum, III *De Trinit.*, cap. IV.

[1] « In divinis intellectualiter versari oportebit, nec deduci ad imaginationes. » — [2] Parm. : « corporalibus. » — [3] Parm. : « imaginaverunt. »

Ad tertium dicendum, quot sicut ipse Boetius exponit, angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium, non quantum ad naturæ complementum.

Ad quartum dicendum, quod angeli sunt in cælo empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quæst. De æternitate vel creatione mundi, art. XVII, dictum est.

QUÆSTIO IV.

DE CREATIONE MATERIÆ INFORMIS[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum (a).

Quæstio est, utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus, I *Super Genesim ad litteram*, cap. XV, in princ., materia informis præcedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non præcedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis non præcedit res formatas duratione, sed solum natura.

2. Sed diceretur, quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quæ est per formas elementorum ; quæ quidem formæ statim a principio in materia fuerunt. — Sed contra, sicut aqua et terra sunt elementa, ita etiam ignis et aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiæ facit mentionem de terra et aqua. Ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere et igne.

3. Præterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, ut patet per Philosophum, in I *Phys.* Sed qualitates activæ et passivæ sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formæ substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates activæ et passivæ; et ita nulla restabat informitas, ut videtur.

4. Sed dicebat, quod erat informitas sive confusio quantum ad elementorum situm. — Sed contra, secundum Philosophum IV *Cæli et mundi*, text. com. XXV, quantum unumquodque elementorum habet de specie, tantum habet de ubi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formæ. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti unumquodque elementorum suum situm habebat; et ita nulla confusio in elementis restabat, secundum quam materia posset dici informis.

5. Præterea, si pro tanto materiæ informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc ejus formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non videtur in rerum distinctione; nam aquæ aliquæ supra cælos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate, ut patet IV *Cæli et mundi*, com. X. Ergo non intelligitur materiæ informitas propter confusionem situs prædictam.

6. Sed dicebat, quod aquæ dicuntur esse supra cælos, inquantum vaporabiliter elevantur ut sint supra cælos. — Sed contra, aquæ vaporabiles non possunt supra totum aerem elevari, ut a philosophis probatur; immo solum usque ad medium aeris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt elevari supra ignem, et ulterius supra cælum.

7. Præterea, informitas materiæ designatur in hoc quod dicitur, Gen., I, 12 : *Terra erat inanis et vacua.* Sed inanitas materiæ attribuitur respectu virtutis generativæ, et vacuitas respectu ornatus, ut a sanctis exponitur, quod consistit in his quæ in terra moventur. Ergo informitas materiæ non attenditur quantum ad situm, ut sic dici possit quod materiæ informitas duratione formationem præcesserit.

8. Præterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Proverb., III, 28 : *Nec* dicas amico tuo : Vade, et revertere; cras dabo tibi.* Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non successive. *Ne

[1] Et habet articulos duos.
Primo enim quæritur, utrum creatio materiæ informis præcesserit duratione creationem rerum; 2° utrum materia informis tota simul fuerit an

(a) I *Summæ theol.*, q. LXVI, art. 1, et q. LXVII et LXIX.

fecit materiam informem ante ejus informationem [1].

9. Præterea, motus a centro ad centrum sequitur elementa secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiæ apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquæ vaporabiles super terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa jam habebant suos naturales situs.

10. Præterea, rarum et densum sunt causa gravis et levis, ut patet IV *Phys.*, com. LXXIV. Sed jam erat rarum et densum in elementis; quia dicitur, quod aquæ erant rariores quam modo sint. Ergo erat et grave et leve, et elementa habebant sua « ubi, » quæ eis attribuuntur ratione levitatis et gravitatis.

11. Præterea, in illa rerum informitate manifeste apparet quod terra suum situm habebat, et datur intelligi quod terra erat aquis cooperta, per hoc quod dicitur, Gen., I, 9 : *Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida.* Ergo pari ratione et alia elementa suum situm habebant; et ita nulla informitas in materia erat.

12. Præterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus; quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiæ.

13. Præterea, sit materia informis formationem rerum duratione præcessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo jam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliæ; et ita unum elementum erit principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi naturales posuerunt, dicentes unum tantum elementum esse; quod a Philosopho improbatur, II *De generat. et corrupt.*, text. com. XXXI. Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum; quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

14. Sed dicebat, quod materia habebat formas elementorum, sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquæ erant rariores, et in modum vaporis aeri permixtæ. — Sed contra, forma uniuscujusque elementi requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris excedit conditionem aquæ; quia natura aquæ est ut sit gravis respectu aeris. Ergo si erat tanta subtilitas quod aquæ evaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquæ; et ita non erant in materia formæ elementares, cujus contrarium supra dictum est.

15. Præterea, per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subjacebat elementaribus formis, sequetur quod cælum sit factum ex quatuor elementis, quod a Philosopho improbatur, I *Cæli et mundi*, com. V et seq.

16. Præterea, sicut se habet corpus naturale ad figuram, ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia potest esse quin sit formata.

17. Præterea, si formatio materiæ a principio suæ creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quæ tertio die legitur, non semper fuit. Sed hoc videtur impossibile: quia si aquæ undique operiebant terram, non erat ubi possent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non præcesserit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, ut probatur in III *Cæli et mundi*, text. com. LVI et seq.

18. Sed dicebat, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes descenderunt, et ita terra locum præbuit aquis. — Sed contra, hujusmodi concavitates vel cavernositates in terra causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terræ retinentur, ne ad centrum

[1] Parm. : « formationem. »

descendant; quod quidem tunc esse non poterat; quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. Ergo hujusmodi cavernositates esse non poterant.

19. Præterea, si cavernositates aliquæ erant in terra, non poterant esse vacuæ. Ergo erant plenæ aere, vel aqua; quod videtur impossibile, cum subsidere terræ sit contra naturam utriusque.

20. Præterea, aut aqua cooperiens terram undique naturalem situm habebat, aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab illa dispositione non poterat removeri, nisi per violentiam, quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non removetur nisi per violentiam. Hoc autem non competit primæ rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquæ violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat; quia a loco in quo quiescit aliquid violenter, movetur naturaliter; et ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquæ in unum locum congregarentur.

21. Præterea, secundum hunc ordinem res institutæ sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

22. Præterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formæ mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

23. Præterea hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum philosophorum : scilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ab invicem distinctas, cum prius fuerint confusæ per amicitiam; et Anaxagoræ, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quæ quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiæ rerum formationem duratione præcederet.

1. Sed contra est quod Gregorius exponens illud Eccli., XVIII, : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul,* dicit, lib. XXXII *Moralium,* cap. XII, *Patr. lat.,* t. LXXVI, col. 644, in nov. exemplaribus, circa prin., quod « omnia sunt simul creata per substantiam materiæ, sed non per speciem formæ[1] : » quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiæ quam species formæ inesset. Ergo materia informis duratione præcessit rerum formationem.

2. Præterea, illud quod non est, non potest habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem; appetit enim formam, ut dicitur III *Physicor.,* com. LXXXI. Ergo materia potest esse sine forma; et ita non est inconveniens, si materia informis ponatur duratione rerum formationem præcessisse.

3. Præterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem[2].

4. Præterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando non est dicendum non fuisse, quia, ut Augustinus dicit, V *De Trinitate,* contra Scripturam sacram nemo christianus sentit. Scriptura autem divina dicit terram aliquando fuisse inanem et vacuam. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiæ, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiæ præcessit formationem; alias nunquam informis fuisset.

5. Præterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura, ut ex superiori quæstione, art. XVIII, jam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem præcessit etiam duratione. Ergo eadem ratione et in corporali. Probatio mediæ. Formatio creaturæ spiritualis intelligitur secundum quod ad Verbum convertitur,

[1] « Rerum substantia simul creata est, sed simul specie forma non est. » — [2] Cod. hic habent : « Præterea ut probatur in III *Physicor.* »

quod est ejus illuminatio. Simul autem facta luce divisum est inter lucem et tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur. Peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis angelorum, quia tunc dæmones nunquam fuissent boni. Ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, illud ex quo est aliquid etiam tempore præcedit quod est ex eo. Sed Deus ex invisa materia, quæ est materia informis secundum Augustinum, lib. I *Super. Gen.*, cap. xv, creavit orbem terrarum, ut dicitur Sapientiæ 11. Ergo materia informis tempore præcessit orbem terrarum formatum. Probatio primæ. Secundum Philosophum, in I *Physicor.*, com. xvIII, fieri rerum dupliciter exprimi potest. Uno modo ut dicatur: hoc fit hoc per se, quod convenit subjecto; ut cum dicimus, homo fit albus; per accidens autem, ut ex privatione et contrario; ut cum dicitur : non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur : ex hoc fit hoc; quod quidem subjecto non competit nisi ratione privationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus; sed quod ex non albo, vel nigro, fit album; vel etiam ex homine nigro vel non albo. Id igitur ex quo est aliquid, vel est privatio sive contrarium, vel est materia privationi vel contrario subjecta. Utroque autem modo oportet tempore præcedere ex quo aliquid fit; quia opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse privationi et formæ. Ergo id ex quo aliquid fit tempore præcedit id quod fit ex eo.

7. Præterea, operatio naturæ imitatur inquantum potest operationem Dei, sicut operatio causæ secundæ operationem causæ primæ. Sed naturæ processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfecit, et sic informis materia formationem præcessit.

8. Præterea, Augustinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram et aquam commemorat, cum dicitur Genes., I, 2 : *Terra erat inanis et vacua, et spiritus Domini* *ferebatur super aquas*; non ideo nominatur terra et aqua quia jam talis erat, sed quia talis esse poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquæ vel terræ, sed tantum habere poterat; ét sic materia informis formationem præcessit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII *Confessionum*, circa hanc quæstionem potest esse duplex disceptatio : una de ipsa rerum veritate, alia de sensu litteræ qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exposuit[1]. Quoad primam disceptationem duo sunt vitanda: quorum unum est ne in hac quæstione aliquid falsum asseratur, et præcipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit statim velit asserere hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit, X *Confess.*, « obest, si ad ipsam doctrinæ pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat. » Propter hoc autem obesse dicit quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fidei tanquam ad fidem pertinens proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit I *Super Genes. ad litteram*. Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum dicat in verbis Scripturæ, quæ creationem rerum docet, debere intelligi; Scripturæ enim divinæ a Spiritu sancto traditæ non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quæ per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente concepit, et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile Moysi et aliis sacræ Scripturæ auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera quæ homines possent intelligere ipsi cognoscerent, et ea sub una serie lit-

[1] Parm. : « exponit. »

teræ designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacræ Scripturæ litteræ aptentur, quæ auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinæ Scripturæ. Unde omnis veritas quæ, salva litteræ circumstantia, potest divinæ Scripturæ aptari, est ejus sensus.

His ergo suppositis, sciendum est quod diversi expositores sacræ Scripturæ, diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad præsentem pertinet quæstionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiæ accipientes, quæ signatur in principio Genesis ubi dicitur : *Terra autem erat inanis et vacua.* Quidam namque intellexerunt, prædictis verbis talem informitatem materiæ significari secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quæ est actus ejus; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem præcesserit, sed præcessit tantum ordine naturæ, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut vox prior cantu[1]. Et hæc fuit opinio Augustini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiæ, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum suæ naturæ complementum et decorem; et secundum hoc potest poni quod etiam duratione informitas rerum formationem præcesserit. Quod quidem si ponatur, ordini sapientiæ artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturæ eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius, Gregorius, et alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur; utrumque sustinentes ad utrasque rationes respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma; et sic necesse est dicere quod informitas solo ordine naturæ formationem præcedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati.

Plato enim, Scripturam Genesis videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum et ordinem ibi significari, ut terra et aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi, Genes., I, 9, scriptum est: *Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida.* Supra quæ duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur : *Spiritus Domini ferebatur super aquas,* aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine cæli intellexit, quod omnibus supereminet.

Sed quia, secundum Aristotelis probationes, lib. I *De cælo,* com. XVIII et XIX, cælum igneæ naturæ esse non potest, ut ejus motus circularis demonstrat, Rabbi Moyses Aristoletis sententiam sequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphæra non luceat; et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur : *super faciem abyssi.* Quintam vero essentiam nomine cæli significatam esse intelligit.

Sed quia, ut dicit Basilius in *Hexameron,* homil. II, a med., non est consuetudo sacræ Scripturæ, ut per spiritum Domini aer intelligatur, per corpora extrema quæ posuit, dedit intelligere media; et præcipue quia aquam et terram sensui manifestum est corpora esse, aer vero et ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instituendis[2] Scriptura tradebatur.

[1] Sic cod.; Parm. : « nox est prior creata. » —

[2] Parm. : « instruendis. »

Secundum Augustinum, in *Dial.* LXV, quæst. XXI, nomine[1] terræ et aquæ, quæ commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per hæc duo materiæ informitas exprimitur quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, et minus de forma; et quia etiam nobis magis sunt nota, et manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia.

Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio, informitate quadam in rebus existente secundum opinionem Basilii et aliorum sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utrasque[2] habebant formas, et substantiales scilicet, et accidentales.

Ad quartum dicendum, quod situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam, et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis, quæ est circa locum medium; et sic necessarium est ut superficies terræ quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta; ut ibi conveniens generatio et conservatio mixtorum esse possit, et præcipue animalium perfectorum, quæ aere indigent propter respirationem. Dicendum est ergo, quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant), sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant.

Ad quintum dicendum, quod de aquis quæ supra cælos sunt diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat; ut sic inter eas et inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit.

Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur cælum aereum nobis vicinum, supra quod elevantur per vaporum ascensionem aquæ vaporabiles, quæ sunt materia pluviarum; ut sic inter aquas superiores quæ sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensæ, et aquas corporeas quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum cælum. Et huic etiam expositioni concordat Rabbi Moyses. Sed hanc non videtur pati litteræ circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna et stellas, et posuit eas in firmamento cæli.

Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur cælum sidereum, et quod aquæ super cælos existentes sunt de natura aquarum elementarium, et sunt ibi positæ ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum cælum constare dicebant, ut Basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci, in II *Super Genes. ad litt.*, cap. IV et V. Quorum unum est, quod si aqua, aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris interstitium ubi pluviæ generantur, si amplius divisa rarescat (quia est in infinitum divisibilis, sicut et omne continuum) poterit sua subtilitate supra cælum sidereum conscendere, et ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quæ deberet esse calidissima propter velocissimum motum, inquantum ejus circulus est major, invenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquæ contingere prædictam stellam infrigidantis.

Sed hæc expositio in hoc videtur deficere quod asserit quædam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quæ videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturæ congruere ut aqua, quæ inter omnia corpora est materialior præter terram, etiam supra ipsum cælum sidereum collocetur; et iterum ut ea quæ sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiantur; quod erit, si una pars elementi aquæ erit immediate supra terram, alia vero supra cælum. Nec est sufficiens res-

[1] Al : « pro nomine; » Parm. : « per nomina. » —
[2] Parm. : « utraque. »

ponsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra cælum sustinet; quia nunc quæritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiæ suæ velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel divisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formæ determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum, qui est in raritate ignis. Et præterea aqua tantum rarefieri posset quod jam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquæ. Nec posset naturaliter excedere aeris et ignis spatia, nisi, natura aquæ amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile ut corpus elementare, quod est corruptibile, formalius fieret cælo sidereo, quod est incorruptibile, et sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tertio, quia secunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora cælestia non sunt susceptiva peregrinæ impressionis, ut a philosophis probatur. Nec esset possibile stella Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellæ quæ sunt in octava sphæra, infrigidarentur : quarum tamen plurimæ inveniuntur esse calidæ secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc quod Scripturæ veritas ab omni calumnia defendatur, ut dicamus, quod aquæ illæ non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sint de natura quintæ essentiæ, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut et cælum empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidem vocant cælum chrystallinum, non quia fit de aqua congelata in modum chrystalli, quia, ut dicit Basilius in *Hexameron,* homil. III, puerilis dementiæ et insipientis mentis est, talem de cælestibus capere opinionem; sed propter illius cæli soliditatem, sicut et de omnibus cælis dicitur Job, XXXVII, quod solidissimi quasi aere fundati [1] sunt. Et hoc cælum etiam ab astrologis ponitur nona sphæra. Unde nec Augustinus aliquam de præmissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem lib., cap. V : « Quomodo licet [2], et quales aquæ ibi sint, esse ibi eas, minime dubitemus. Major est quippe Scripturæ hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas. »

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum expositionem Basilii, *Hom.* IV *in Hexam.,* a med., et sequacium ejus, per terram ipsum terræ elementum; sic considerari potest et inquantum est principium quarumdam rerum, scilicet plantarum, quarum ipsa est ut mater, sicut dicitur in libro *De veget.*, et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret ; inane enim vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari inquantum est habitaculum quoddam et locus animalium, respectu quorum vacua fuisse dicitur. Vel secundum litteram Septuaginta, quæ habet « invisibilis et incomposita, » fuit quidem terra « invisibilis, » inquantum erat aqua cooperta, etiam inquantum nondum erat lux producta, per quam posset videri ; « incomposita » vero inquantum carebat et plantarum et animalium ornatu, et situ conveniente ad eorum generationem et conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem Augustini, *Dial.* LXV, quæst. XXI, sic dicitur « inanis » per comparationem ejus ad compositum in quo subsistit; nam inanitas firmitati et soliditati opponitur ; « vacua » vero per comparationem ad formas quibus ejus potentia non replebatur. Unde et Plato, in *Timæo,* ante medium, receptionem materiæ comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur. Vacuum autem et plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata « invisibilis, » secundum quod caret forma, quæ est omnis cognitionis principium ; « incomposita » vero inquantum sine composito non subsistit.

Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur : « Cum statim possis dare, » non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit,

[1] Parm. : « fusi. » — [2] Parm. : « Quomodolibet, et quales aquæ ibi sint. »

ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum est; unde objectio contra prædictam opinionem non procedit.

Et similiter dicendum ad decimum et undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suæ naturæ modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

Ad decimum tertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad præsens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quæ esset in potentia ad omnes formas sicut posuerunt antiqui naturales ponentes unum principium; vel sub qua continerentur plures formæ virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formæ mixtorum corporum supervenerant materiæ; ad quas formæ elementares sunt in potentia; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi sicut prius dictum est.

Ad decimum quartum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturæ Genesis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo; etsi possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut et modo contingit, et forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

Ad decimum quintum dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex invenitur opinio.

Quidam namque dicunt hoc firmamentum non esse aliud a cælo, quod prima die legitur factum; sed dicunt quod Scriptura in principio summatim commemoravit facta, de quibus per senarium dierum explicavit quomodo sint facta. Et hæc est opinio Basilii in *Hexameron*.

Alii vero dicunt aliud esse firmamentum quod secundo die est factum, et aliud cælum, quod primo dicitur creatum; et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per cælum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritualis creatura vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum intelligitur cælum corporeum quod videmus. Et hæc est opinio Augustini, ut patet in lib. *Super Genesim ad litteram* et XII *Confess.* Alii vero dicunt quod per cælum quod prima die creatum legitur, intelligitur cælum empyreum; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur cælum sidereum quod videmus. Et hæc est opinio Strabi, ut patet in *Glossa* Genes., I. Alii vero dicunt quod per cælum primo die factum intelligitur cælum sidereum; per firmamentum autem quod factum est secunda die intelligitur istud aeris spatium terræ vicinum, quod dividit inter aquas et aquas, ut supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augustinus, *Super Genes. ad litteram,* et tenet eam Rabbi Moyses.

Secundum ergo hanc ultimam facile est solvere: quia firmamentum, quod secundo die est factum, non est de natura quintæ essentiæ; unde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad ejus subtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis per aquarum congregationem in unum, vel quantum ad situm, dum in locum aquæ recedentis aer successit. Sed secundum tres opiniones primas, quæ per firmamentum cælum sidereum intelligunt, non oportet dicere processum esse in cælo de informitate ad formationem, quasi novam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; sed ut intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mixtorum generationem, et quantum ad hoc formationem ejus intelligi; sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum est in sol. arg. 13um et arg. 4um, quantum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamentum est causa mixtorum activa. Unde divisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in continuo duorum extremorum existens, inter utrumque distinguit. Inferiores enim aquæ variationi subjectæ sunt, inquantum mixtionis[1] materia fiunt per motum firmamenti,

[1] In alio cod.: « inquantum mixtione materia; tamen erit per motum firmamenti; non autem, » etc.

non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini, II *Super Genes.*, cap. XI, si ponatur materia informis prius fuisse tempore, nihil grave occurrit, quia oportet aliquo modo materiam in corpore cælesti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturæ intelligi ante formam, licet ex tempore nihil formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere, unam esse communem naturam corpori cælesti et inferioribus elementis, etsi aliquo uno nomine significetur, ut terræ vel aquæ, secundum sententiam Augustini, quia unitas ista non intelligitur secundum substantiam, sed secundum proportionem prout quælibet materia consideratur ut in potentia ad formam.

Ad decimum sextum patet solutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas materiæ, quia omni forma caret; sed sicut dictum est.

Ad decimum septimum dicendum, quod secundum sententiam Augustini, *Dial.* LV, quæst. XXI, qui ponit per terram et aquam prius commemoratas non elementa, sed materiam primam significatam fuisse, nihil inconveniens sequitur de aquarum congregatione. Nam, sicut ipse dicit, II *Super Genes. ad litteram,* cap. VII et VIII, sicut cum dictum est : *Fiat firmamentum,* in secunda die, significata est formatio cælestium corporum ; ita cum dicitur : *Congregentur aquæ,* in tertia die, significatur formatio elementorum inferiorum; ut per hoc quod dicitur : *Congregentur aquæ,* significetur quod aqua suam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur : *Appareat arida,* significetur idem de terra. Ideo vero his verbis usus est in horum elementorum formatione, et non verbo factionis, sicut in cælo, ut diceret : Fiat aqua et terra, sicut dixerat : *Fiat firmamentum,* ut significaret imperfectionem harum formarum, et earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis usus est ad aquam, ut signifiaret ejus mobilitatem; verbo apparentiæ in terra, ut significetur ejus stabilitas; unde ipse dicit : *Ideo de aqua dictum est, congregetur, de terra, appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa.* Si vero secundum opinionem Basilii et aliorum sanctorum dicatur, quod eadem terra hic et ibi significatur, et similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius et postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terræ erat quæ aquis non erat cooperta; in quam aqua quæ terram habitabilem occupabat, Deo jubente congregata est. Sed hoc reprobat Augustinus ex ipsa littera, I *Super Genes.*, cap. XII, dicens : « Si aliquid erat nudum terræ, ubi congregarentur aquæ, jam prius arida apparebat, quod est contra circumstantiam litteræ. » Unde alii dixerunt quod aqua rarior erat sicut nebula, et postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem : tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserit; tum etiam quia locum aeris occupasset, et similis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alii dicunt quod terra quasdam cavernositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per accidens est quod aliqua pars terræ longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit, ut Augustinus in eodem lib. dicit, lib. VI *Super Genes.*, cap. VI. Et ideo melius videtur dicendum, sicut Basilius dicit, quod aquæ in multas divisiones erant dispersæ, et postmodum in unum congregatæ; quod etiam ipse textus verbo congregationis utens significare videtur. Etsi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

Ad decimum octavum dicendum quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent viventia, non seorsum ab elementis formata describuntur; sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernositates fuisse ante congregationem aquarum, ut postea terra compressa in sui superficie, aquæ congregatæ locum præberet. Tamen verba Augustini hanc opinionem tangentis, I *Super Genesim ad litteram,* cap. XII, videntur sonare magis quod hujusmodi concavitates non præextiterint infra terram, sed magis in superficie terræ tunc factæ fuerint, cum aquæ sunt congregatæ. Sic enim dicit : « Terra longe lateque subsidens potuit alias partes præbere concavas, quibus confluentes et corruentes aquæ reciperentur, et appareret arida ex his partibus unde humor abscederet[1]; » cui

[1] Al. : « ascenderet. »

etiam consonant verba Basilii in *Hexameron*, homil. IV, dicentis : « Quando præceptio data est ut in unam congregationem aquæ coirent, tunc et susceptionis earum causa præcessit; et ita jussu Dei capacitas sufficiens parata est, unde aquarum ibi multitudo conflueret. » Hæc autem capacitas potest intelligi per quarumdam partium terræ depressionem; cum videamus etiam in aliquibus majorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus et montibus.

Ad decimum nonum dicendum, quod si cavernositates non præexistebant in terra, secundum illud quod ultimo dictum est, objectio præsens locum non habet. Si autem præexistebant, tunc dicendum est, quod licet sit contra naturam aeris vel aquæ subesse terræ sibi relictæ, non tamen si terra sit a suo motu aliqualiter impedita. Sic enim videmus in cavernis quæ fiunt sub terra, terram aliquibus sustentaculis suspensam aerem subingredi, eo quod natura non patitur vacuum. Si tamen dicatur, quod aquæ quæ erant in minori profunditate super totam terræ superficiem sparsæ, sunt postmodum super aliquam partem terræ in majorem altitudinem congregatæ, ut supra dictum est, prædictæ objectiones cessabunt.

Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquæ quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam cælestia corpora movent; sit talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione cælestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in III *De cælo et mundo*, com. XX, a med., ut patet in fluxu et refluxu maris, qui, licet non sit naturalis motus aquæ, inquantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus ejus inquantum est a corpore cælesti mota, sicut ejus instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quæ fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In præsenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem, et divina virtus principaliter, et secundario virtus cælestis. Unde statim post firmamenti institutionem subjungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquæ aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formalius contento, ut patet per Philosophum, in VIII *Physic.*, aqua intantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis deficit a perfecto terræ continentia, inquantum aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem.

Ad vicesimum primum dicendum, quod confusio quæ in mundo inchoato præcessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem quæ nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi.

Et per hoc patet responsio ad vicesimum secundum et vicesimum tertium.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est.

Ad quorum primum dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinuimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formæ, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem, sicut supra in solut. 4um arg., et 13, est expositum.

Ad secundum dicendum, quod appetitus formæ non est aliqua actio materiæ, sed quædam habitudo materiæ ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commentator exponit in I *Phys.*, c. LXXXI.

Ad tertium dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quæ facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo; et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum : quia quod factum est, oporteret esse cum est, ut probatur in VI *Phys.*. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit : *Terra erat inanis et vacua*, si accipiatur de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhærentibus consideretur.

Ad quintum dicendum, quod formatio spiritualis creaturæ dupliciter potest intelligi : una per gratiæ infusionem, et alia per gloriæ consummationem. Prima quidem formatio, secundum sententiam Augustini, statim creaturæ spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, sed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, sed erat consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I *Super Genes. ad litteram;* vel, sicut dicitur quarto ejusdem libri, per diem significatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturæ, quæ quidem tenebra est respectu divinæ cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista divisio non ad præsens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei præscientia : unde dicit in lib. *Ad Orosium*, in *Dial. LXV Quæst.*, quæst. XXIV, a med. : « Quia ex angelis quosdam per superbiam præsciebat casuros, per incommutabilem præscientiæ suæ ordinem divisit inter bonos et malos, malos tenebras appellans, et bonos lucem. » Secunda vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Hoc enim ultimum verum est, secundum Augustinum, de omnibus in quibus operatio naturæ requiritur, quod in hac formatione necesse est provenisse : quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conversi ut starent, aliqui aversi ut caderent.

Ad sextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex invisa materia, non quia informis materia tempore præcesserit, sed ordine naturæ. Et similiter privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

Ad septimum dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturæ operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suæ virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere; et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam earum habens, sed quia, in sua essentia considerata, nullam formam actu includit, ad omnes in potentia existens.

ARTICULUS II.

Utrum materiæ formatio tota simul fuerit, an successive (*a*).

Secundo quæritur, utrum materiæ formatio tota simul fuerit, an successive. Et videtur quod successive. Dicitur enim Judith IX, 4 : *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti.* « Excogitatio autem Dei est ejus operatio, » ut Damascenus dicit[1] lib. II *De fide orth.*, cap. III, *Patr. græc lat.*, t. XCIV, col. 874, circa fin. ; unde et in prædicta auctoritate subditur : *Et hoc factum est quod ipse voluisti.* Ergo res quodam ordine, et non simul, sunt factæ.

2. Præterea, plures partes temporis non possunt esse simul : quia totum tempus sub quadam successione agitur. Sed rerum formatio in diversis partibus temporis facta commemoratur Genes., I. Ergo videtur quod rerum formatio facta sit successive, et non tota simul.

Sed dicebat quod per illos sex dies, secundum sententiam Augustini, lib. II *De civ. Dei*, cap. VII et IX, non intelliguntur dies consueti nobis qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis præsentatam secundum rerum sex genera. — Sed contra : dies ex præsentia lucis causatur; unde dicitur Genes., I, quod Deus *vocavit lucem diem.* Sed lux non proprie in spiritualibus invenitur, sed solum metaphorice. Ergo nec dies proprie potest intelligi angelorum cognitio. Non videtur ergo esse litteralis expositio, quod per diem angelorum cognitio intelligatur. Probatio mediæ. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi : ea enim quæ sensibilibus et spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens; sicuti substantia, potentia, virtus et hujusmodi. Lux autem est per se sensibilis visu. Ergo proprie non potest in spiritualibus accipi.

4. Præterea, cum angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in Verbo et in propria

[1] Hoc Damascenus refert ex *Orat.*, II, Gregorii Nazianzeni.

(*a*) I *Summæ theol.*, quæst. LXVII, LXVIII, LXIX, LXX, LXXI, LXXII; et II, dist. XIII, art. 2, et quodl. VI.

natura, oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione qua cognoscit rem in Verbo, quia hæc cognitio est una tantum de omnibus: simul enim in Verbo cognoscit angelus quæcumque cognoscit, et una cognitione, qua scilicet Verbum videt. Non ergo esset nisi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoscit res in propria natura; sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera et species creaturarum. Non ergo videtur quod dierum senarius ad cognitionem angelicam referri possit.

5. Præterea, Exod., xx, 9, dicitur : *Sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est : non facies omne opus;* et postea subditur ratio : *Sex enim diebus fecit Deus* cœlum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt, et requievit in die septimo.* Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur in quorum sex permittit operari, in septimo prohibet. Ergo et hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales referendum est.

*Dominus.

6. Præterea, si per diem cognitio angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione, non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab angelo cognoscatur. Ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio : quod est contra Scripturam.

7. Præterea, cujuslibet angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot sunt angeli, et non solum sex ut Scriptura tradit.

8. Præterea, Augustinus, II *Super Genes. ad litteram,* dicit, cap. VII et VIII, quod per hoc quod dicitur : *Dixit Deus : Fiat,* intelligitur quod res fiendæ præexisterunt in Verbo, per hoc quod dicitur : *Sic est factum,* intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali : per hoc quod dicitur : *Fecit Deus,* intelligitur in suo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere : *Et factum est ita,* in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur : *Factum est vespere et mane dies unus* vel *dies secundus.*

9. Sed dicebat, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali. Unus est quo cognoscit res in Verbo; et secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina : alius quo cognoscit res in propria natura; et secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina. — Sed contra, licet angelus posset simul plura considerare in Verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diversas species diversa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere, oportebit in sex diebus aliquam successionem considerare; et sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

10. Præterea, ab una potentia non possunt esse simul plures operationes, sicut nec una linea recta terminatur ex una parte nisi ad unum punctum : per operationem enim potentia terminatur. Sed considerare rem in Verbo et in propria natura non est una operatio, sed plures. Ergo non simul est matutina et vespertina cognitio; et sic adhuc sequitur quod in illis sex diebus sit successio.

11. Præterea, sicut supra dictum est, art. præced. ad 5um arg., distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augustino distinctio creaturæ formatæ, alia ab informitate materiæ quæ adhuc restabat formanda. Una ergo ex parte materiæ formata, altera adhuc remanebat formanda : non ergo tota materia est simul formata.

12. Præterea, cognitio matutina, secundum Augustinum, intelligitur cognitio Verbi in quo angelus accepit cognitionem creaturæ fiendæ. Hoc autem non esset si creaturæ, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum angelo formatæ essent. Ergo non omnes res sunt simul creatæ.

13. Præterea, dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilium dierum. Sed in sensibilibus diebus mane præcedit vespere. Ergo in istis non debet vespere præponi ad mane, cum dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus.*

14. Præterea, inter vespere et mane est nox, et inter mane et vespere est meridies. Ergo sicut fecit Scriptura de vespere et mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

15. Præterea, omnes dies sensibiles habent et vespere et mane. Hoc autem non invenitur in istis septem diebus; nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum.

16. Sed dicebat, quod ideo primus dies non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturæ fiendæ, quam accepit angelus in Verbo; ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius fiendæ non potuit cognitionem in Verbo accipere antequam esset. — Sed contra, secundum hoc habetur quod angelus aliquando fuit, et aliæ creaturæ nondum erant factæ, sed fiendæ. Non ergo omnia sunt simul formata.

17. Præterea, creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. Ergo non indiget rerum præsentia ad hoc quod eas cognoscat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, et non solum in Verbo; et sic cognitio rei fiendæ videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam; et sic secundum rationem prædictam secundus dies nec mane nec vespere debuit habere.

18. Præterea, angelo sunt prius nota ea quæ sunt priora simpliciter; quod enim ea quæ sunt posteriora, sint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus. Sed rationes rerum in Verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. Ergo per prius cognoscit angelus res in Verbo quam in propria natura; et sic mane deberet præordinari ad vespere; cujus contrarium in Scriptura apparet.

19. Præterea, ea quæ non sunt unius rationis non possunt aliquod unum constituere. Sed cognitio rerum in Verbo et in propria natura est alterius et alterius rationis; cum medium cognoscendi sit omnino diversum. Ergo ex mane et vespere, secundum prædictam expositionem, non posset unus dies perfici.

20. Præterea, I ad Corinth., XIII, 8, dicit Apostolus, quod in patria *scientia destruitur* : quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis naturis, quæ est vespertina. In patria autem erimus similes angelis, ut dicitur Matth., XXII. Ergo in angelis non est cognitio vespertina.

21. Præterea, cognitio rerum in Verbo plus excedit cognitionem rerum in propiis naturis quam claritas solis excedat lumen candelæ. Sed lux solis offuscat lumen candelæ. Ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

22. Præterea, Augustinus, VII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXIV et XXV, movet quæstionem, utrum anima Adæ cum angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Hæc autem quæstio frustra moveretur, si omnia simul fuissent formata; quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando angeli sunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

23. Præterea, pars terræ de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem, quia de ea dicitur Genes., I, corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. Ergo non omnes formæ simul sunt inditæ materiæ.

24. Præterea, cognitio rerum in propria natura in angelis non potest intelligi nisi cognitio quæ est per species eis naturaliter inditas; non enim potest dici quod a rebus cognitis species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illæ quæ sunt angelis inditæ, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res essent, potuit eas angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc quod angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci; et sic prædicta expositio videtur inconveniens.

25. Præterea, cognitio matutina, qua res angelus in Verbo cognovit, oportet quod per aliquam speciem fuerit; cum omnis cognitio hujusmodi sit. Non autem potuit esse per aliquam speciem a Verbo effluxam, quia illa species creatura esset; et sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina; nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio quæ fit per creaturam. Nec enim[1] potest dici, quod prædicta cognitio fuerit per speciem quæ est ipsum Verbum, quia sic oportuisset quod angelus ipsum Verbum videret, quod non fuit antequam angelus esset beatus; Verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suæ creationis angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario dæmones in primo instanti peccaverunt. Ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum quam angeli habuerunt in Verbo, oportet dicere quod non omnia simul fuerunt facta.

26. Sed dicebat, quod angelus in statu

[1] Parm. : « nec etiam. »

illo videbat Verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est finis beatorum. — Sed contra, quod Verbum dicitur finis, et ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos; cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturæ; sed sola visio divinæ essentiæ beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis vel ut ratio.

27. Præterea, prophetæ etiam dicuntur in speculo æternitatis futura vidisse, secundum quod ipsi viderunt divinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem angeli matutinam et cognitionem prophetæ.

28. Præterea, Genes., II, 5, dicitur, quod *fecit Deus omne virgultum agri antequam oriretur in terra, et omnem* herbam*[1] *regionis priusquam germinaret.* Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; et ita non omnia facta sunt simul.

mnem-que.

29. Præterea, ut in Psalmo cui dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio *Metaph.*, lib. I, cap. II. Ergo videtur quod Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successive.

30. Sed dicebat, quod in rerum productione, et si non fuerit servatus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo naturæ. — Sed contra, secundum ordinem naturæ sol et luna et stellæ priores sunt plantis, cum manifeste sint causæ plantarum; et tamen posterius commemorantur facta luminaria cæli quam plantæ. Ergo non est observatus ordo naturæ.

31. Præterea, firmamentum cæli naturaliter est prius terra et aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra et aqua quam de firmamento, quod legitur secunda die factum.

32. Præterea, subjectum naturaliter est prius accidente. Lux autem quoddam accidens est, cujus primum subjectum est firmamentum. Ergo non debuisset præmitti lucis productio factioni firmamenti.

33. Præterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus, et præcipue propter similitudinem ad hominem; et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam animalium terrestrium. Ergo non est servatus debitus ordo naturæ.

34. Præterea, pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ab invicem, quam a terrestribus animalibus; et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur. Ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa rerum genera, sed magis secundum temporis successionem; et sic non omnia facta sunt simul.

1. Sed contra est quod habetur Genes., II, 4 : *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cælum et terram, et omne virgultum agri.* Virgultum autem agri factum legitur tertia die; cælum autem et terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem. Ergo ea quæ sunt facta tertio die, sunt facta simul cum illis quæ sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; et sic pari ratione omnia facta sunt simul.

2. Præterea, Job, XL, 10, dicitur : *Ecce Behemoth, quem feci tecum.* Per Behemoth autem, secundum Gregorium[2], lib XXXII *Moral.*, cap. XII, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 644, diabolus intelligitur qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die. Ergo ea quæ sunt facta sexto die sunt simul facta cum illis quæ facta sunt primo die; et sic idem quod prius.

3. Præterea, partes universi dependent ab invicem, et maxime inferiores a superioribus. Non ergo potuerunt fieri quædam partes ante alias, et præcipue inferiores ante superiores.

4. Præterea, plus distat corporalis et spiritualis creatura quam corporales creaturæ ad invicem. Sed spiritualis et corporalis creatura, ut in alia quæstione est habitum, simul factæ fuerunt. Ergo multo amplius omnes spirituales creaturæ.

5. Præterea, Deus propter suæ virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cujuslibet diei subito et in instanti est factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem, ut sic toto die ab actione vacaret.

6. Præterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri ut totaliter

[1] Al. : *terram.* — [2] « Quem sub Behemoth nomine nisi antiquum hostem insinuat. »

nox a die distingueretur, et lux a tenebris. Nam si lux illa quæ legitur primo die facta undique terram circuibat, nusquam tenebræ erant, quæ fiunt ex umbra terræ oppositæ ad lumen quod diem causat. Si autem lux illa suo motu terram circuibat ut diem et noctem faceret; tunc semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; et ita non totaliter erat nox a die distincta; quod est contra Genesis scripturam.

7. Præterea, distinctio diei et noctis fit per solem et alia cæli luminaria; unde dicitur in opere quartæ diei : *Fiant luminaria in firmamento cæli;* et postea subditur : *ut sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Ergo cum effectus causam non præcedat, non potest esse quod dies illi tres primi essent ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur; et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successive.

8. Præterea, si erat aliqua alia lux quæ suo motu tunc faceret diem et noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum, ut undique terram successive illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum; quod legitur factum secunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit esse ejusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; et eadem ratione nec cum aliis.

9. Præterea, si lux illa ad hoc facta fuit ut faceret diem et noctem nunc etiam per ejus motum dies et nox fieret; non enim convenienter posset dici quod ad hoc tantum instituta esset, ut per illud triduum ante solis factionem hujusmodi officium exerceret, et postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem et noctem, nisi per lucem solis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem et noctem distincta fuisse.

10. Sed dicebat, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis. — Sed contra, omne illud quod fit ex materia præjacente habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicujus cælestium corporum, eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in I *Cæli et mundi,* com. xx et seq. Ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

Respondeo dicendum quod si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non præcessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur), de necessitate sequitur quod rerum formatio tota facta sit simul; non enim potest esse ut aliqua pars materiæ informis omnino vel ad momentum sit. Et præterea, quantum ad illam partem, jam materia rerum formationem tempore præcederet. Unde secundum ea quæ in præcedenti quæstione determinata sunt, secundum opinionem Augustini, hæc secunda quæstio locum non habet; sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata; nisi pro tanto quod restat exponere qualiter sex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia si intelligerentur sicut isti dies qui nunc aguntur, esset prædictæ opinioni contrarium, quia tunc oporteret successione quadam dierum rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus. Nam, in I *Super Genes. ad litteram,* cap. XVII, circa med., dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiæ formatæ ab informi, quæ restat formanda; non quidem tempore, sed naturæ ordine. Ipsam vero ordinationem et formationis et informitatis, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem et noctem; nam dies et nox dicunt quamdam ordinationem lucis et tenebrarum. Per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum. Per mane vero futuram operationis significationem [1], ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturæ. In primo enim opere præexistit quasi quædam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc autem [2] oportet hos dies diversos intelligi, prout scilicet sunt diversæ formationes, et per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab invicem (ex quo videtur sequi quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies in quibus opera perfecit), ideo consequenter ponit quod per omnes illos septem dies unus dies intelligatur, ipsa scilicet angelorum cognitio, et numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam

[1] Parm. : « inchoationem. » — [2] Parm. : « tamen. »

ad distinctionem dierum; ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio angeli relata ad sex rerum genera divinitus producta, unus vero dies sit ipsa cognitio angeli relata ad quietem artificis, prout in seipso a rebus cognitis[1] requievit; et tunc per « vespere » intelligitur cognitio rei in propria natura, per « mane » vero cognitio in Verbo (*a*).

Secundum vero alios sanctos per istos dies et temporalis ordo, et productionis rerum successio ostenditur. Secundum enim ipsos, in operibus sex dierum non solum ordo naturæ, sed etiam ordo temporis et durationis attenditur; ponunt enim quod, sicut informitas materiæ tempore præcessit formationem, ita etiam una formatio aliam formationem temporis duratione præcessit. Sed, sicut in præcedenti quæstione dictum est, informitas materiæ secundum eos accipitur non secundum carentiam et exclusionem omnis formæ, quia jam erat cælum et aqua et terra, per quæ intelliguntur corpora cælestia, et substantiæ spirituales, et quatuor elementa sub propriis formis subsistentia, sed intelligunt informitatem materiæ, secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis; quia non habebat illam formositatem et decorem qui nunc in creatura corporea apparet. Ex quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat corporali naturæ, propter quod dicebatur informis. Deerat enim a cælo et a toto corpore diaphano decor et pulchritudo lucis, quæ designatur per tenebras. Deerat autem elemento aquæ debitus ordo, et debita distinctio ab elemento terræ; et hæc informitas designatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. XI. Terræ vero deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et hæc informitas designatur per hoc quod dicitur : *Terra autem erat inanis* sive *invisibilis*; quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata plantis; et hoc tangitur per hoc quod dicitur quod erat « vacua » sive « incomposita, » id est non ornata. Et sic ante opus distinctionis Scriptura tangit multiplicem distinctionem præfuisse in ipsis elementis mundi a principio suæ creationis. Primo tangit distinctionem cæli et terræ secundum quod per cælum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis et aer propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum cælo. Secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam et terram, quæ sunt magis sensui apparentia; per quæ dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. Tertio tangit distinctionem secundum situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur : *Tenebræ*, id est aer tenebrosus, *erant super faciem abyssi*. Sic ergo formatio primi corporis, quod est cælum, facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata est soli et corporibus cælestibus, quæ secundum suas formas substantiales præcesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per hujusmodi formationem facta est distinctio motus et temporis, scilicet noctis et diei; tempus enim sequitur motum supremi cæli. Unde distinxit lucem a tenebris, quia causa luminis erat in substantia solis, et causa tenebrarum erat in opacitate terræ; et in uno hemisphærio erat lumen, et in alio tenebræ; et in eodem hemisphærio in una parte temporis erat lumen, et in alia tenebræ; et hoc est quod dicit : *Lucem appellavit diem, et tenebras noctem*. Secunda vero die formatum et distinctum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquæ omnia corpora diaphana intelligantur; et ita firmamentum, id est cælum sidereum, secunda die productum, non secundum substantiam, sed secundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quæ sunt supra firmamentum, id est cælum totum diaphanum et absque stellis, quod dicitur aqueum, sive chrystallinum, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam sphæram, et primum mobile, quod revolvit totum cælum motu diurno, ut operetur suo motu continuitatem generationis; sicut cælum in quo sunt sidera, per motum, qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum ad nos, per diversas virtutes stellarum; per firmamentum, inquam, divisum est cælum chrystallinum, quod est supra firmamentum, ab aquis, id est ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus, quæ sunt infra firmamentum; et ita corpora diaphana inferiora, nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem et debitam distinctionem. Tertia vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis, et facta est dictinctio in infimo maris et aridæ. Unde satis congrue, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis* vel

[1] Parm. : « conditis. » Sed agitur de rebus cognitis ab angelo.

(*a*) Quæ sequuntur usque ad finem articuli, ex editoribus romanis ann. 1570, — addita fuerunt a F. Vincentio a Castro Novo seu Vincentio Bandella. — Porro Vincentius iste anno 1436 natus, anno 1501 Magister generalis ordinis FF. Præd. electus, anno 1506 vitæ suæ septuagesimo obiit. In nostra autem veteri editione gothica absquo loco et anno, sed ut creditur anno 1501 exarata legitur : « Hanc quæstionem nullibi reperimus S. Thomam complevisse sed tamen ejus complementum cum solutionibus argumentorum ex tribus aliis passibus suæ doctrinæ haberi possunt facillime, scilicet prima parte q. LXXIII per totum iterum in II scripto, d. XII, art. 4, et de veritate, materia 8, art. 17. Talis igitur qui hujus petit ampliorem declarationem et argumentorum solutionem ad illos recurrat passus. »

inanis, ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit : *Appareat* et *arida*. *Congregatæque sunt aquæ in unum locum* seorsum a terra sicca : *et congregationes aquarum appellavit maria, et siccam appellavit terram* : quam (quia prius erat informis et vacua) decoravit plantis et herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturæ corporalis ornata, quæ prima die fuerat distincta, scilicet cælum per productionem luminarium : quæ quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creata; sed prius eorum substantia erat informis, sed nunc quarto die formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis, secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ et stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, quod lumen solis quod prius erat informe, quarta die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die, secunda pars corporalis naturæ quæ secunda die fuit distincta, ornatur per productionem avium et piscium; et ideo in hac quinta die facit Scriptura mentionem de aquis et de firmamento cæli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ, in qua de aquis et firmamento fit mentio. In hac ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aves et pisces in actu et in propria natura producti ad ornatum aeris et aquæ; in quibus apta nata sunt motu animali convenienter moveri. In sexta vero die ornatur tertia pars et ultimum corpus, videlicet terra, per productionem animalium terrestrium, quæ apta nata sunt moveri in terra motu animali. Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturæ corporalis : prima videlicet, quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; et infima, quæ significatur nomine terræ; et prima pars, videlicet cælum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur; media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur, ut dictum est : ita conveniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quæ tertia die distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu, et secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expositione operum sex dierum diversificatur Augustinus ab aliis sanctis. Primo, quia Augustinus per terram et aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem; per productionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes et proprietates accidentales eis collatas, ut supra dictum est. Secundo differunt quantum ad productionem plantarum et animalium : quia alii sancti ponunt ea in opere sex dierum esse producta in actu, ut in propria natura. Augustinus autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quæ Augustinus ponit, IV *Super Genes.*, cap. XXXIV, omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diversificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. Primo, quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; ita quod materia prima non præcessit duratione formas substantiales elementorum mundi. Secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantæ et animalia in actu sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum : quia secundum alios sanctos, post primam productionem creaturæ, qua producta sunt elementa mundi et corpora cælestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux ; item in quo non erat firmamentum formatum, et corpus diaphanum ordinatum et distinctum ; item in quo non erant luminaria cæli formata, quod est quartum, quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini, loc. cit., qui posuit omnia prædicta simul et in eodem instanti temporis fuisse formata. Quod autem opera [1] sex dierum, secundum alios sanctos, non fuerint simul, sed successive producta, non fuit ex defectu potentiæ Creatoris, qui simul potuisset omnia producere; sed ut ordo divinæ sapientiæ in rerum institutione demonstraretur, qui res ex nihilo in esse producens non statim post nihilum in ultima perfectione naturæ eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic gradatim ex nihilo ad ultimam perfectionem mundus perveniret; et sic diversis gradibus perfectionis diversi dies deservirent; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse Deus auctor appareret, contra illos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero, scilicet aliorum sanctorum, est planior, et magis verbis litteræ quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litteræ patitur; ideo,

[1] Al. : « tempora. »

ut neutri harum expositionum præjudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum igitur dicendum quod in productione divinorum operum ordo naturæ et originis, non autem durationis, servatus est. Nam prius natura et ordine producta est natura spiritualis et corporalis informis, et postea formata est. Et licet simul tempore utraque natura sit formata; quia tamen natura spiritualis est corporali natura dignior, ideo ejus formatio naturæ corporalis formationem ordine naturæ debuit præcedere. Rursus, quia natura corporalis incorruptibilis dignior est natura corruptibili, debuit et ipsa ordine naturæ prius formari. Et ita, prima die designatur formatio naturæ spiritualis per productionem lucis, qua mens spiritualis creaturæ illuminata est per conversionem ad Verbum; secunda vero die designatur formatio naturæ corporalis cælestis et incorruptibilis per productionem firmamenti, per quod intelligimus omnia corpora cælestia fuisse producta, et secundum suas formas distincta; tertia autem die designatur formatio naturæ corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum et apparitionem aridæ; quarta vero die designatur ornatus cæli per productionem luminarium, qui ordine naturæ debet præcedere ornatum aquæ et terræ, qui factus est in subsequentibus diebus. Et sic divina opera quodam ordine, scilicet naturæ et non durationis, sunt facta.

Ad secundum dicendum quod formatio rerum non est facta successive, nec in diversis partibus temporis; sed omnes illi sex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, sunt unus dies sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, præsentatus; sicut etiam unum est Verbum quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius, quamvis frequenter legatur : *Dixit Deus*. Et sicut illa opera salvantur in sequentibus, quæ ex eis propagantur operatione naturæ, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Et hoc sic declaratur. Nam ipsa natura angelica intellectualis est, et lux proprie dicitur; ideo oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem; et sic quodammodo lucem intellectus ejus rebus creatis præsentabatur, inquantum a luce mentis ejus cognoscebantur, unde ipsa cognitio rerum præsentationem lucis mentis angelicæ super res cognitas importans dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et eorum ordinem distinguuntur dies et ordinantur, ut prima dies sit cognitio primi divini operis secundum formationem spiritualis creaturæ per conversionem ad Verbum; secunda dies cognitio secundi operis secundum quod creatura corporalis superior formata est per productionem firmamenti; tertia dies sit cognitio tertii operis secundum formationem creaturæ corporalis quantum ad inferiorem partem, scilicet terræ, aquæ et aeris vicini; quarta dies cognitio quarti operis secundum quod superior pars, scilicet firmamentum, est per productionem luminarium ornatum; quinta dies cognitio quinti divini operis, secundum quod aer et aqua per productionem avium et piscium sunt ornata; sexta dies sit cognitio sexti operis divini, secundum quod terra est per productionem animalium terrestrium ornata; septima vero dies est ipsa cognitio angeli relata ad quietem artificis qua in seipso quievit a novis operibus condendis. Cum autem Deus lux sit plena, et in eo tenebræ non sint ullæ, cognitio ipsius Dei in se est plena lux : sed quia creatura ex hoc quod est ex nihilo habet in se tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo oportet quod cognitio qua creatura cognoscitur, sit tenebris admixta. Potest autem cognosci dupliciter : vel in Verbo secundum quod exit ab arte divina; et sic ejus cognitio dicitur matutina : quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a luce Verbi, postquam prius non fuerat, principium lucis sumit [1]; cognoscitur etiam prout est in natura propria existens, et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura in se subsistens est terminus operationis lucis divini Verbi, utpote facta per Verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Et ideo talis cognitio per matutinam et vespertinam distincta dies dicitur; quia sicut per comparationem ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam quæ modo tenebra est, lux dicitur : et sic attenditur quædam circulatio inter mane et vespere, secundum quod angelus seipsum cognoscens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut in principio. Et sicut hujusmodi mane est finis diei præcedentis, ita est et principium diei sequentis : dies enim est pars temporis, et effectus lucis. Distinctio autem primorum dierum non sumitur secundum distinctionem temporis, sed ex parte spiritualis lucis secundum quod diversa et distincta genera rerum per lucem mentis angelicæ cognoscuntur.

Ad tertium negatur quod lux proprie non sit in spiritualibus. Nam Augustinus, in IV *Super Genes. ad lit.*, cap. XXIV, a medio, dicit, quod in spiritualibus melior et certior est lux; et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis; sed illud proprie est, hoc autem figurative. Nam *omne quod manifestatur, lumen est*, ut dicitur Ephes., V, 13. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus; unde Dionysius, in cap. IV *De divin. nom.*, ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei : nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Et quando

[1] Al. : « sumitur. »

probatur oppositum, dicitur quod nomen lucis primo fuit impositum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus, et hoc modo lux est qualitas per se sensibilis, nec dicitur proprie in spiritualibus : secundo ex communi usu extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem, et sic est in communi usu loquentium ; et hoc modo lux magis proprie dicitur in spiritualibus.

Ad quartum dicendum quod dies illi distinguuntur non penes successionem cognitionis, sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut supra dictum est; unde Augustinus vult, lib. XI *De civit. Dei*, cap. VII et IX, quod isti septem dies sint unus dies septempliciter rebus præsentatus. Et ideo ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur secundum quod lumine mentis angelicæ simul in Verbo cognoscuntur.

Ad quintum dicendum quod per sex dies, in quibus dicitur Deus creasse cælum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio, sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum divinitus producta; septima vero dies est ipsa cognitio angeli ad quietem artificis relata : dicitur enim, secundum Augustinum, lib. IV *Super Genes.*, cap. XV, Deus septima die quievisse, inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, et beatus existit creaturis non indigens, sed sibi ipsi per se sufficiens, menti angelicæ monstravit, cujus cognitionem diem appellat. Et dicitur ab opere die septima cessasse, quia postea nihil novum fecit, quod aliquo modo in operibus sex dierum non præcesserit vel materialiter vel causaliter, vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis. Et quia post omnia opera condita Deus septima die in seipso quievit, propter hoc Scriptura et lex præcepit septimam diem sanctificari. Nam sanctificatio cujuslibet rei in hoc maxime consistit quod in Deo requiescit; unde res Deo dedicatæ, ut tabernaculum, vasa, ministri, sanctæ dicuntur. Dies autem septimus est ad Dei cultum dedicatus, ideo sanctificatus dicitur; ut scilicet sicut Deus, qui sex genera rerum condidit et menti angelicæ monstravit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso, in quo sua beatitudo consistit, permansit, cum non sit beatus ex eo quod res fecerit, sed ex hoc quod in seipso sufficientiam habens rebus factis non indiget; ita etiam et nos non in ejus operibus aut nostris discamus, sicut in fine, quiescere, sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus; propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis septima die quiesceret, cultui divino et quieti divinæ contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maximæ consistit. Novitas etiam mundi maxime demonstrat Deum esse, et creaturis non indigere : et ideo statutum est in lege ut septima die quiescerent et festum ducerent, in qua mundus consummatus est, ut per novitatem mundi simul producti, et per sex genera rerum distincta homo semper in Dei cognitione maneret, et de tam utili et præcipuo creationis beneficio, Deo gratias exhiberet, et in ipso tanquam in fine quietem suæ mentis poneret in præsenti per gratiam, et in futuro per gloriam.

Ad sextum dicendum, quod quolibet opus novum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies : et quia fuerunt solum sex genera rerum a Deo primitus producta, et a mente angelica cognita, ut supra dictum est, propter hoc sunt sex dies, quibus additur dies septima, videlicet ipsa cognitio angeli ad quietem Dei in seipso relata. Nihil enim Deus produxit in rerum natura, cujus cognitionem ordine naturæ non prius impresserit in mente angelica.

Ad septimum dicendum quod solutio patet ex prædictis; quia dies illi non distinguuntur secundum distinctionem angelicæ cognitionis, sed penes distinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum; et ita distinctio operum, et non distinctio cognitionum, facit distinctionem primorum dierum; et ita illi sex dies distinguuntur secundum quod lumen mentis angelicæ sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

Ad octavum dicendum quod secundum Augustinum per illa tria significatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo; nam res prius habent esse in arte divina, quod est Verbum, quam in seipsis; et hoc significatur cum dicitur : *Dixit autem Deus, fiat;* id est, Verbum genuit, in quo res erat ut fieret. Secundo esse rerum in mente angelica; quia nihil Deus produxit in rerum natura cujus naturam non impresserit in mente angelica; et hoc significatur cum dicitur « factum est, » scilicet per influentiam Verbi in mente angelica. Tertio esse rerum in propria natura; et hoc significatur per hoc quod dicitur « fecit. » Sicut enim ratio qua creatura conditur prius est in Verbo quam in ipsa creatura quæ conditur, ita et cognitio ejusdem rationis prius est ordine naturæ in mente angelica quam sit ipsa creaturæ productio; et sic angelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet prout sunt in Verbo, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura; prima vocatur cognitio matutina, aliæ duæ sub vespertina cognitione comprehenduntur. Et ad ostendendum hunc duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali, dicitur : *Factum est vespere et mane dies unus.* Per hos ergo sex dies in quibus legitur Deus cuncta fecisse, intelligit Augustinus, lib. XI *De civit. Dei*, cap. IX, non hos usitatos dies qui solis cursu peraguntur, cum sol quarto die factus esse legatur, sed unam diem, id est cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Unde sicut præsentatio

lucis corporalis super hæc inferiora diem facit temporalem, ita præsentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas diem facit spiritualem; ut secundum hoc isti sex dies distinguantur, secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur; ut prima dies sit cognitio primi divini operis; secunda dies cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic distinguuntur illi sex dies non secundum ordinem temporis aut successionis rerum, sed secundum ordinem naturalem rerum cognitarum, prout unum opus cognitum est prius altero, ordine naturæ. Et sicut in die naturali et materiali, mane est principium diei, et vespere est finis et terminus, ita cognitio uniuscujusque operis, secundum suum esse primordiale, prout videlicet habet esse in Verbo, dicitur matutina; cognitio autem ejus secundum esse ultimum, prout subsistit in propria natura, dicitur vespertina. Nam principium esse cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re in qua recipitur, et ad quam actio causæ terminatur; unde primitiva alicujus cognitio est secundum quod res in sua causa a qua fluit, consideratur; ultima autem rei cognitio est secundum quod in seipsa consideratur. Cum ergo a Verbo æterno fluat esse rerum sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminetur ad esse rerum quod habent in propria natura; sequitur quod cognitio rerum in Verbo, quæ ad esse primitivum et primordiale earum pertinet, dici debeat matutina, per similitudinem ad mane quod est principium diei; cognitio vero rei in propria natura, quæ pertinet ad esse ejus ultimum et terminatum, dici debet vespertina, quia vespere est terminus diei. Unde sicut sex genera rerum ad cognitionem angelicam relata distinguunt dies, ita unitas rei cognitæ, quæ diversis cognitionibus cognosci potest, unitatem diei constituit, et diem per vespere et mane distinguit.

Ad nonum dicendum quod angelus non potest in propria natura plura intelligere primo et principaliter; sed bene potest intelligere plura ex consequenti, ut habent ordinem ad unum intelligibile. Et quia omnia quæ sunt producta in propria natura, prius ordine naturæ secundum suas similitudines fuerunt menti angelicæ impressa, angelus cognoscendo se, simul quodammodo cognoscit illa sex genera rerum quæ inter se naturalem habent ordinem; nam cognoscendo se, cognoscit omnia quæ habent esse in ipso.

Ad decimum dicendum quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, in *Dial. LXV Quæst.*, quæst. XXVI, et lib. II *Super Genes.*, cap., III et VIII, sicut cognitio et dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo simul esse cognitionem matutinam et vespertinam, sicut simul est cognitio naturalis et cognitio gloriæ. Duæ enim operationes unius potentiæ quæ procedunt a duabus speciebus ejusdem generis, quarum una non habet ordinem ad aliam quales sunt omnes species creatæ intellectui inhærentes, non possunt esse simul; unde angelus non potest simul per diversas species concreatas, diversas intellectiones producere. Sed si illæ duæ operationes procedunt a formis diversorum generum et diversarum rationum, et quarum una ordinetur ad aliam, quales sunt forma increata subsistens, et forma creata inhærens, poterunt esse simul. Et quia cognitio qua videt angelus res in propria natura, quæ dicitur vespertina, fit per speciem intelligibilem creatam et inhærentem; cognitio vero qua videt res in Verbo, quæ dicitur matutina, fit per essentiam Verbi, quæ non est inhærens: quæ sunt alterius generis et alterius rationis, et una ordinatur ad alteram: utraque cognitio poterit esse simul. Nam species concreata inhærens intellectui non repugnat unioni intellectus ad essentiam Verbi, quæ non actuat intellectum quantum ad esse, sed solum quantum ad intelligere, cum non sit unius rationis, sed altioris ordinis; et ipsa species inhærens, et quidquid perfectionis est in intellectu creato, est quasi materialis dispositio ad illam unionem et visionem beatam qua videntur res in Verbo: ideo sicut dispositio ad aliquam formam et forma illa possunt esse simul in actu perfecto, ita species intelligibilis inhærens stat simul in actu perfecto cum unione ad essentiam Verbi; unde simul ex intellectu angeli beati procedit duplex operatio: una, ratione unionis ad essentiam Verbi, qua videt res in Verbo, quæ dicitur cognitio matutina; et alia, ratione speciei sibi inhærentis, qua videt res in propria natura, quæ dicitur cognitio vespertina. Nec una harum actionum debilitatur seu attenuatur per attentionem ad alteram; sed magis confortatur, cum una earum sit ratio alterius: sicut imaginatio rei visæ confortatur cum actu ostenditur oculo exteriori. Actio enim qua beati vident Verbum, et res in Verbo, est ratio cujuslibet actionis in eis inventæ. Duæ autem actiones quarum una est ratio alterius, vel ordinatur ad alteram, possunt esse simul unius potentiæ. Et tunc una potentia secundum diversas species ad invicem ordinatas, terminatur ad diversos actus, non secundum idem, sed secundum diversa. Species enim diversorum generum et ordinum, sive diversarum rationum, possunt simul uniri secundum actum perfectum, ut patet de colore et odore et sapore in pomo. Essentia autem divina, qua intellectus angelicus videt res in Verbo, cum sit increata et per se subsistens, et essentia angeli, qua semper videt se et res secundum quod habent esse in

ipso, cum si creata et per se subsistens per esse receptum quo subsistit intellectus ejus, et species infusa, vel concreata, qua videt res in propria natura, cum sit inhærens intellectui, dicuntur esse diversorum ordinum et generum, et diversorum ordinum et generum, et diversarum rationum: ita ut prima sit quasi ratio aliarum, et secunda quasi ratio tertiæ; ideo poterit simul intellectus angelicus, secundum illas tres formas, tres operationes habere; sicut et anima Christi simul intelligit res per speciem Verbi et per species infusas et per species acquisitas.

Ad decimum primum dicendum quod, sicut secundum Augustinum, *Ad Orosium*, quæst. XXI, informitas materiæ præcessit formationem, non tempore, sed ordine, sicut sonus et vox præcedit cantum, ita formatio naturæ spiritualis, quæ designatur in productione lucis, cum sit dignior quam corporalis, præcessit formationem creaturæ corporalis, ordine naturæ et origine, et non ordine temporis. Formatio autem spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur ut adhæreat verbo, non quidem per gloriam perfectam cum qua creata non fuit, sed per gratiam perfectam cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio a tenebris, id est ab informitate creaturæ corporalis, nondum formatæ, sed ordine naturæ posterius formandæ. Formatio enim spiritualis creaturæ dupliciter potest intelligi; uno modo per gratiæ infusionem; alio modo per gloriæ conservationem. Prima, secundum Augustinum, statim creaturæ spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, sed informitas naturæ, quæ nondum erat formata, sed erat ordine naturæ in consequentibus operibus formanda, ut dicitur in I *Super Genes. ad litteram,* cap. V, VI et VII. Vel sicut dicitur in IV libro *Super Genes.*, cap. XXII et XXIII, per diem significatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturæ; quæ quidem est tenebra respectu divinæ cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista divisio non ad præsens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei præscientia. Unde in lib. *Ad Orosium,* quæst. XXIV, a med., dicit : « Quia Deus ex angelis quosdam per superbiam præsciebat casuros, per incommutabilem præscientiæ suæ ordinem divisit inter bonos et malos; malos tenebras appellans, et bonos lucem. » Secunda vero formatio naturæ spiritualis non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Distinctio ergo lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde dicit Augustinus in XI *De civit. Dei,* cap. XIX, in med., quod solus lucem a tenebris discernere potuit, qui potuit priusquam caderent præscire casuros. Secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturæ corporalis formandæ, designatur ordo, non temporis, sed naturæ inter formationem utriusque naturæ.

Ad decimum secundum dicendum quod posito quod omnia simul sint creata in forma et materia, angelus dicitur habuisse cognitionem creaturæ corporalis fiendæ, non quia creatura corporalis esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in artificiis ex quibus fit, potest dici cognoscere eam ut futuram. Cognitio enim rerum in Verbo vocatur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; et indifferenter se habet ad præsentia et futura, quia est conformis divinæ cognitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in Verbo, est rei ut fiendæ; sive sit res jam facta, sive non, ut ly « fiendum » non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte, quæ est ejus secundum suum fieri, quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum. Unde quamvis creatura corporalis simul sit facta cum natura spirituali, dicitur tamen angelus accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendæ, ratione jam dicta.

Ad decimum tertium dicendum, quod sicut mane præcedit vespere, ita cognitio matutina præcedit vespertinam ordine naturæ, non respectu unius et ejusdem operis, sed respectu diversorum operum; sed vespertina cognitio prioris operis intelligitur esse prior ordine naturæ cognitione matutina posterioris. Opus enim primæ diei est productio lucis, per quam intelligitur formatio naturæ angelicæ per illustrationem gratiæ; cognitio autem qua creatura spiritualis cognoscit seipsam naturaliter sequitur esse ejus in propria natura. Et ideo spiritualis creatura naturali ordine prius cognovit se in propria natura per cognitionem vespertinam, per quam cognovit se ut jam factam, quam cognoverit se in Verbo, in quo cognoscitur opus Dei ut fiendum. In hac ergo cognitione, qua angeli boni cognoverunt se ipsos, non persliterunt quasi seipsis fruentes et in se finem ponentes, quia efficerentur nox, ut mali angeli qui peccaverunt, sed cognitionem suam ad Dei laudem retulerunt; et sic ex sui cognitione bonus angelus conversus est ad Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis operis, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem « nunc » est duorum temporum, prout est finis præteriti et principium futuri, ita matutina cognitio secundæ diei est primæ diei terminus, et secundæ diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimum. Et ideo in prima die, vespere solum nominatur, quia angelus sui ipsius primo habuit cognitionem vespertinam, et vespertina profecit in matutinam, secundum quod ex contemplatione sui conversus est ad contemplationem Verbi, in quo est mane sequentis

diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem matutinam sequentis operis. Ideo cognitio matutina respectu unius et ejusdem operis post primum naturaliter præcedit cognitionem vespertinam ejusdem; sed cognitio vespertina prioris operis naturaliter præcedit cognitionem matutinam posterioris; unde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima dies quæ significat contemplationem Dei, habet tantum mane : hæc enim nullo defectu clauditur.

Ad decimum quartum dicendum quod Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quæ est in plena luce : unde continet sub se meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis; unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in seipso. Item cum Deus sit lux plena, et tenebræ in eo non sint ullæ, cognitio ipsius Dei in se et absolute, cum sit plena lux, potest dici meridiana; sed quia creatura, ex eo quod est ex nihilo, habet tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo ipsa cognitio creaturæ, tenebris est admixta; quæ admixtio significatur per mane et vespere, secundum quod ipsa creatura potest dupliciter cognosci : vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina, et sic ejus cognitio dicitur matutina, quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita et creatura post tenebras, id est postquam fuit, ab ipso Verbo principium lucis sumit. Potest enim cognosci in propria natura existens per speciem creatam; et talis cognitio dicitur vespertina, quia sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem, ita creatura in se subsistens est terminus operationis Verbi, quod est lux, quasi facta per Verbum, et quantum est de se tendit in tenebras, nisi Verbo portaretur. Nihilominus hæc cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam, quæ omnino tenebrosa est, lux dicitur; sicut et vita justorum dicitur caliginosa per comparationem ad vitam gloriæ, quæ tamen dicitur lux per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane et vespere sint partes diei, dies autem in angelis sit cognitio illustrata lumine gratiæ; ideo cognitio matutina et vespertina se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum; unde ipsa cognitio divinorum operum ab angelo illuminato dies dicitur, et secundum diversa genera divinorum operum cognitorum distinguuntur dies, et secundum illorum ordinem ordinantur. Unumquodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab angelo illuminato : uno modo in Verbo, sive per speciem Verbi, et [1] talis cognitio dicitur matutina; alio modo in propria natura, sive per speciem creatam, et in hac cognitione non sistunt boni quasi ponentes finem in ea, quia efficerentur nox, ut mali angeli; sed eam referunt ad laudem Verbi, et lucem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt; ideo talis cognitio creaturæ ad laudem Dei relata non dicitur nocturna; quod utique esset si in ea sisterent, quia tunc efficerentur nox, quasi ipsa creatura fruentes. Cognitio igitur matutina et vespertina distinguunt diem, id est cognitionem quam habent boni angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturæ ipsorum angelorum bonorum, sive per medium creatum, sive per medium increatum, semper habet aliquid obscuritatis admixtum : ideo non dicitur meridiana, sicut cognitio Dei in seipso ; nec nocturna, sicut cognitio creaturæ non relata ad divinam lucem ; sed dicitur tantum matutina et vespertina; nam vespere, inquantum hujusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quælibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed solum illa quæ refertur ad laudem Creatoris. Unde cognitio quam habent dæmones de rebus, nec matutina proprie dicitur nec vespertina. Mane enim et vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem, sed solum secundum similitudinem quantum ad rationem principii et termini.

Ad decimum quintum dicendum, quod angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio suæ creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum Dei vidit; unde nec cognitionem matutinam sui ipsius habuit, quæ dicit cognitionem rei per speciem Verbi ; sed primo habuit sui ipsius cognitionem vespertinam, secundum quod cognovit seipsum in seipso naturaliter, eo quod in unoquoque cognitio naturalis præcedit cognitionem supernaturalem, tanquam fundamentum ejus, et angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsius in propria natura; ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habuit, sed vespertinam in principio suæ creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem Verbi, et per hanc relationem meruit pervenire ad cognitionem matutinam. Unde significanter primus dies dicitur habuisse solum vespere, et non mane; quod vespere transivit in mane; quia lux illa spiritualis, quæ prima die facta legitur, statim facta seipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinæ, et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quælibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed illa tantum quæ refertur ad laudem Creatoris; vespere enim redit, et terminatur ad mane. Unde cognitio dæmonum quam habent a seipsis de rebus, nec est matutina nec vespertina ; sed solummodo cognitio gratuita, quæ est in bonis angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura, relata ad laudem Verbi, semper est vespertina ; nec talis relatio facit eam esse matutinam, sed facit eam terminari ad matuti

[1] Al. : « sic talis. »

nam; et ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quæ significat formationem et cognitionem naturæ spiritualis in propria natura, habet tantum vespere; ita et septima dies, quæ significat contemplationem Dei, quæ nullo defectu clauditur, et quæ correspondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem Dei in seipso, in qua consistit illuminatio et sanctificatio cujuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso quod Deus cessavit novas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse, et a suis operibus in seipso requievisse. Et sicut Deus in se solo requiescit, et seipso fruendo beatus est, ita et nos per solam sui fruitionem beati efficimur, et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Prima ergo dies, quæ correspondet cognitioni quam habuit natura spiritualis lumine gratiæ illustrata de seipsa, habet tantum vespere; septima vero dies, quæ correspondet cognitioni angelicæ relatæ ad quietem et fruitionem Dei in seipso, habet tantum mane; quia in Deo tenebræ non sunt ullæ. Dicitur enim Deus septima die quievisse, inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturæ angelicæ monstravit; cujus cognitionem, diem Augustinus appellat, in *Dialog. LXV Quæst.*, quæst. XXVI; et quia quies creaturæ, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in seipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in seipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo, finem non habet, quia eis nunquam egebit; ideo septima dies quæ respondet tali quieti, non habet vespere, sed tantum mane; alii vero dies, qui correspondent cognitioni angelicæ relatæ ad alias res, habent mane et vespere, ut supra dictum est.

Ad decimum sextum dicendum ut ex prædictis patet, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendæ, si consideretur in causis suis ex quibus processit; et sic angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in Verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in Verbo quæ matutina vocatur, dicitur esse rei ut fiendæ, sive sit res jam facta, sive non; ut ly « fiendum » non dicat tempus, sed exitum creaturæ a Creatore, sicut supra, in sol. ad 14um arg., dictum est. Et ideo quamvis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali, dicitur tamen angelus per cognitionem matutinam accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendæ. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantum vespere, in superiori responsione declaratum est.

Ad decimum septimum dicendum quod creatura spiritualis non accipit cognitionem a rebus; sed illas per species innatas seu concreatas naturaliter intelligit; ipsæ autem species quæ sunt in mente angeli, non se habent æqualiter ad præsentia et futura; quia illa quæ sunt præsentia assimilantur in actu formis quæ sunt in angelis, et sic per eas possunt cognosci; illa vero quæ sunt futura nondum sunt actu similia illis formis: ideo per prædictas formas futura non cognoscuntur, cum cognitio fiat per actualem assimilationem cognoscentis et cogniti. Et sic, cum angelus non cognoscat futura ut futura, indiget præsentia rerum, ut illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat; quia antequam fiant, non assimilantur res illis formis. Dicitur ulterius quod cognitio vespertina et matutina distinguuntur non ex parte rei cognitæ, sed ex parte medii cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum, superexcedens naturam cognoscentis et rei cognitæ; unde cognitio rerum per speciem Verbi dicitur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscenti et rei cognitæ, sive sit jam facta, sive fienda.

Ad decimum octavum dicendum quod licet angelus prius habeat esse in Verbo quam in propria natura, quia tamen cognitio præsupponit esse cognoscentis, non potuit se cognoscere antequam esset; cognitio autem sui ipsius in propria natura, est sibi naturalis; cognitio vero Verbi est supernaturalis; ideo oportuit quod prius seipsum cognosceret in propria natura quam in Verbo; cum cognitio naturalis in unoquoque præcedat origine cognitionem supernaturalem, ut fundamentum ejus. Alias autem res prius ordine naturæ cognovit in Verbo per cognitionem matutinam quam in propria natura per cognitionem vespertinam; unde respectu subsequentium operum mane præcedit vespere, ut supra dictum est.

Ad decimum nonum dicendum quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversæ cognoscuntur, ita etiam ipsa una cognitio angeli, quæ est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei, licet sint diversarum rationum. Nam illa quæ sunt diversarum rationum, si sint ad invicem ordinata, possunt aliquod unum constituere; unde materia et forma, quæ sunt diversarum rationum, constituunt unum compositum; et carnes et ossa et nervi sunt partes unius compositi. Nam essentia divina, per quam res cognoscuntur in Verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concreatarum in mente angeli; cum ex ea veluti exemplatæ deriventur, per quas res cognoscuntur in propria natura, cognitione vespertina, sicut et essentia angeli est sibi ratio intelligendi esse quod cognoscit, quamvis non perfecta, propter quod indiget aliis formis superadditis; et ideo quando angelus videt Deum per essentiam, et seipsum et alia per species concreatas, quodammodo intelligit unum: sicut quia lumen est ratio videndi colorem, propter hoc quando oculus videt lumen et colorem, videt quodammodo unum visibile. Et quamvis illæ operationes sint realiter distinctæ, cum operatio qua videt Deum semper maneat, et mensuretur

æternitate participata ; operatio etiam qua intelligit se, semper maneat, et mensuretur ævo : operatio vero qua intelligit alia per species innatas, non semper maneat, sed alteri succedat : tamen, quia una ordinatur ad aliam, et una est quasi ratio formalis alterius, ideo sunt quodammodo unum : quia ubi est unum propter aliud, ibi est tantum unum, ut dicitur in III *Topic.*, cap. II, parum a princ. ; et propter hoc illæ operationes quarum una ordinatur ad aliam, possunt esse simul, et unum totum constituere.

Ad vicesimum dicendum quod cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere quod scientia, quæ importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quamdam ipsius intellectus ad utendum hujusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus, qui est hujusmodi specierum subjectum ; sed modus quo actu utitur hujusmodi speciebus in statu præsentis vitæ, qui est per conversionem ad phantasmata quæ sunt in viribus sensitivis, non remanebit; quia, cum vires sensitivæ corrumpantur, non poterit anima per species quas hic acquisivit, nec per species sibi in ipsa separatione impressas, intelligere per conversionem ad phantasmata, sed per illas intelligere per modum convenientem sibi quantum ad modum essendi quem habebit similem angelis. Destruetur ergo scientia non quantum ad habitum, nec quantum ad substantiam actus cognoscendi qui specificatur ex specie objecti, sed quantum ad modum cognoscendi, qui non erit per conversionem ad phantasmata : et sic intelligit Apostolus.

Ad vicesimum primum dicendum quod lumen causatum a sole et a candela in aere, est ejusdem rationis. Duæ autem formæ unius rationis non possunt simul actu perfecto esse in eodem subjecto ; ideo ex illis causatur unum lumen, et non duo, in aere. Divina autem essentia, per quam cognoscuntur res in Verbo, est alterius rationis a speciebus per quas cognoscit angelus res in propria natura : ideo non est similis ratio. Adveniente enim perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur : sicut adveniente visione Dei, evacuatur fides, quæ est eorum quæ non videntur. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinæ ; quod enim aliquid cognoscatur in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa : nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum sit altero perfectius, nihil repugnans habet; sicut ad eadem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam ; cum unum non sit alteri oppositum, sed potius se habeat ut materialis dispositio ad alterum : perfectio enim adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ ; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ ei opponitur : similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ, sed ei substernitur tanquam materialis dispositio. Et ideo angelus potest simul cognoscere res per medium creatum et in propria natura, quod pertinet ad cognitionem vespertinam et naturalem ; et per essentiam Verbi, quod pertinet ad cognitionem gloriæ et matutinam ; nec una istarum operationum habet aliam impedire, cum una ordinetur ad alteram, et sit quasi materialis dispositio alterius.

Ad vicesimum secundum dicendum quod Augustinus vult, lib. V *Super Gen.*, cap. XII et XIV, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse productas in natura propria, ut quatuor elementa, quæ ex nihilo producta sunt, et corpora cælestia, et substantias spirituales. Hujusmodi enim productio non præsupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur esse producta in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantæ et homines : quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt illo opere quo post senarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam administrat ; de quo opere dicitur Joan., v, 17 : *Pater meus usque modo operatur.* Nec in productione et distinctione rerum vult attendendum esse ordinem temporis, sed naturæ. Nam omnia opera sex dierum in eodem instanti temporis simul sunt facta vel in actu vel in potentia, secundum rationes causales, ut videlicet de materia præexistenti postea fieri possunt vel per Verbum, vel per virtutes activas in ipsa creatione creaturæ impressas. Unde animam primi hominis, quam inquirendo et non asserendo dicit simul creatam cum angelis in actu, non ponit factam ante sextam diem, licet in ipsa sexta die ponat factam animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum causales rationes : quia Deus impressit virtutem passivam terræ, ut per potentiam activam Creatoris posset ex ea corpus hominis formari. Et sic simul anima in actu et corpus in potentia passiva in ordine ad potentiam activam Dei sunt facta. Vel posito secundum veritatem quod anima non habeat per se speciem completam, sed uniatur corpori ut forma, et sit naturaliter pars humanæ naturæ, sicut vult Aristoteles, oportet dicere quod anima primi hominis non sit producta in actu ante formationem corporis, sed simul cum formatione corporis sit creata et corpori infusa, sicut de aliis animabus Augustinus expresse tenet, lib. X *Super Genes.*, cap. XVII et seq. Nam Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod species uniuscujusque rei exigebat. Anima autem rationalis cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori

unita. Unde naturaliter habet esse in corpore, et esse extra corpus est ei præter naturam; ideo non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici potest quod, sicut in illis sex diebus corpus primi hominis non fuit formatum et productum in actu, sed in potentia tantum secundum rationes causales, ita et anima ejus non fuit producta tunc in actu et in seipsa, sed in suo simili secundum genus; et sic præcessit in illis sex diebus non in actu et in seipsa, sed secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura. Postea autem opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta.

Ad vicesimum tertium patet responsio ex dictis : quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis sex diebus, sicut nec corpora aliorum animalium, sed tantum secundum rationes causales, quia Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem, seu rationes quasdam, ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis possent animalia produci. Illa ergo quæ in illis sex diebus fuerunt in actu producta, non successive sed simul creata sunt; alia vero simul secundum rationes seminales in suo simili fuerunt producta.

Ad vicesimum quartum dicendum sicut ad decimum sextum, quod cognitio rerum per species inditas et rebus proportionatas dicitur vespertina et in propria natura, sive res sit facta, sive fienda; et quamvis illæ species æqualiter se habeant ad præsentia et futura, non tamen futura et præsentia æqualiter se habent ad ipsas species : quia præsentia actu assimilantur ipsis speciebus, ideo possunt actu per ipsas cognosci; futura autem non eis assimilantur in actu, ideo non est necesse quod per ipsas cognoscantur. Cognitio autem vespertina, quæ est rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod angeli ab ipsis rebus species per quas cognoscunt, sumant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt prout in propria natura subsistunt.

Ad vicesimum quintum dicendum quod, secundum Augustinum, *Super Genes. ad lit.*, lib. II, cap. VIII, angeli a principio viderunt creaturas fiendas in Verbo. Nam illa quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; unde statim a principio creationis rerum fuerunt illi sex dies, et per consequens oportet quod a principio angelus bonus cognoverit Verbum, et res creatas in Verbo. Nam res creatæ habent triplex esse, ut supra dictum est. Primum habent esse in arte divina, quæ est Verbum; et tale esse significatur cum dicitur : *Dixit Deus*, *Fiat;* id est Verbum genuit, in quo erat ut tale opus fieret. Secundum habent esse in intelligentia angelica, quod significatur in hoc quod dicitur : *Factum est,* scilicet per influentiam Verbi. Tertium esse habent in ipsis rebus et propria natura. Ita etiam angelus triplicem de rebus habet cognitionem; videlicet prout in Verbo sunt, et prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Angelus etiam duplicem habet Verbi cognitionem : unam naturalem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suæ naturæ potest pervenire; aliam autem habet Verbi cognitionem supernaturalem et gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quæ facultatem naturæ excedit. Et per utramque cognoscit angelus bonus res seu creaturas in Verbo : sed naturali quidem cognitione cognoscit in Verbo res imperfecte; cognitione vero gloriæ cognoscit ipsas res in Verbo plenius et perfectius. Prima cognitio rerum in Verbo affuit angelo in principio suæ creationis, unde in lib. *De eccles. dogmatibus* dicitur quod « angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura sed gratia possident bonum quod habent. » Item Augustinus (Fulgentius) *De fide ad Petrum,* cap. III, ante med. : « Angelici, inquit, spiritus æternitatis et beatitudinis donum in ipsa naturæ suæ spirituali creatione divinitus acceperunt. » Per hanc tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis essent capaces, sed secundum quid, scilicet secundum tempus illud, sicut Philosophus, in I *Ethic.*, cap. X, in fin., dicit, aliquos in hac vita beatos, non simpliciter, sed ut homines. Secunda vero cognitio, videlicet gloriæ, non affuit angelo a principio suæ conditionis, quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta, sed eis affuit a principio quando beati facti sunt per conversionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa sex genera rerum simul cum angelo creata sunt, et in eodem instanti omnia illa cognovit in Verbo cognitione naturali, quæ postmodum plenius cognovit in Verbo cognitione supernaturali, quam cognitionem angeli acceperunt statim postquam cognitionem sui naturalem retulerunt ad laudem Verbi; quæ quidem naturalis cognitio cum mensuretur ævo, semper coexistit cognitioni supernaturali ipsius Verbi, et cognitioni qua per species sibi inditas cognoscit creaturas in propria natura; unde illæ tres cognitiones simul existunt, nec una proprie alteri succedit. Cognitio enim rerum in Verbo, sive res sit jam facta sive fienda, dicitur matutina, et cognitio rerum per medium creatum, sive sit præsens sive futura, dicitur vespertina.

Ad vicesimum sextum dicendum, quod non est possibile quod angelus videat Verbum, seu divinam essentiam ut est ratio fiendorum, et non prout est finis beatorum et objectum beatitudinis; cum ipsa divina essentia secundum se sit objectum beatitudinis et finis beatorum. Non autem est possibile quod aliquis videat divinam essentiam ut est ratio fiendorum et non videat eam secundum se; et ideo totum argumentum conceditur.

Ad vicesimum septimum dicendum quod fuerunt quidam, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt, quod Prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum æternitatis; non tamen secundum quod est objectum beatorum et finis beatitudinis; sed prout est ratio fiendorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum, ut in argumento dicitur. Sed hoc est omnino impossibile. Nam Deus est objectum beatitudinis et finis beatorum secundum ipsam sui essentiam; secundum illud Augustini in V *Confess.*, cap. IV, in princ. : « Beatus est qui te scit, etiam si illa, scilicet creaturas, nesciat. » Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt (ratio enim idealis, quæ est ratio rei fiendæ, non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam); tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se (quod est cognoscere Deum ut objectum beatitudinis) quam cognoscere illud per comparationem ad alterum (quod est cognoscere Deum secundum rationes in eo existentes) : et ideo non potest esse quod Prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum et non prout est objectum beatitudinis. Cum autem non videant divinam essentiam ut objectum beatitudinis (tum quia illa visio evacuat prophetiam, ut dicitur I ad Corinth., XIII, tum quia illa visio non importat divinam cognitionem ut procul existentem, sed ut de propinquo, cum videant facie ad faciem), sequitur ergo quod Prophetæ non cognoscunt divinam essentiam ut est ratio fiendorum, nec res in Verbo, sicut cognoverunt angeli per cognitionem matutinam. Visio enim prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, nec in ipsa divina essentia vident Prophetæ ea quæ vident, sicut viderunt angeli; sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis, ut dicit Dionysius in cap. IV *Cœl. hierar.*; et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia; nam speculum est in quo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo; sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ; et propter hoc mens Prophetæ dicitur speculum æternitatis, quasi per species illas repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt. Unde cognitio Prophetæ magis habet similitudinem cum cognitione vespertina angeli quam cum cognitione matutina; cum cognitio matutina fiat per medium increatum, cognitio vero Prophetæ per medium creatum, videlicet per species impressas, vel divino lumine illustratas, ut dictum est.

Ad vicesimum octavum dicendum quod secundum Augustinum, cum dicitur : *Producat terra herbam virentem*, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura, sed tunc terræ datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis; ut dicatur tunc taliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum, id est producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ, Genes., II, 4, ubi dicitur : *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Deus cœlum et terram, et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Ex quo eliciuntur duo : Primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit cælum et terram et omne virgultum agri; et sic plantæ, quæ tertia die factæ leguntur, simul sunt productæ quando Deus creavit cælum et terram. Secundo, quod plantæ tunc fuerunt productæ non in actu, sed secundum rationes causales tantum, quia data fuit virtus terræ producendi illas; et hoc significatur cum dicitur, quod produxit *omne virgultum agri antequam actu oriretur in terra* per opus administrationis, et *omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret.* Ante ergo quam actu orirentur super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter, vel originaliter, vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet : quia ad earum productionem sufficit virtus cælestis tanquam pater, et virtus terræ loco matris; ideo non fuerunt plantæ tertia die productæ in actu, sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species et in propria natura per opus administrationis productæ : et ita, antequam causaliter plantæ essent productæ, nihil fuit productum, sed simul cum cælo et terra productæ sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter, et non actualiter producta sunt.

Ad vicesimum nonum dicendum quod ad sapientiam artificis cujus omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatæ habent esse perfectum. Cum igitur angeli secundum species suas, et corpora cælestia et quatuor elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem, et sibi invicem deserviant; ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium ejus debet esse unica productio, et unum [1] non producitur ante alterum, nisi

[1] Al. : « uno. »

propter defectum agentis. Deus autem est infinitæ potentiæ nullum habens defectum, cujus principalis effectus est totum universum. Igitur totum universum cum omnibus suis principalibus partibus simul unica productione creavit Deus. Et quamvis non fuerit in productione universi servatus ullus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo originis et naturæ. Nam, secundum Augustinum, opus creationis præcedit opus distinctionis, ordine naturæ et non temporis; similiter et opus distinctionis præcedit ordine naturæ opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio cæli et terræ. Per cælum autem intelligitur productio naturæ spiritualis informis; per terram vero materia corporalium informis; quæ quidem duo cum sint extra tempus, secundum essentiam suam considerata alternationibus temporum non subjacent, ut dicit Augustinus in XII *Confess.*, cap. VIII; ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem, non quod hæc informitas præcesserit formationem tempore, sed ordine originis et naturæ tantum, sicut sonus præcedit cantum. Nec etiam una formatio, secundum eum, præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine : secundum quem ordinem necesse est ut poneretur primo formatio supremæ naturæ spiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta, quia natura spiritualis dignior est, et præeminet corporali; ideo prius fuit formanda. Formatur autem per hoc quod illuminatur, ut adhæreat Verbo Dei. Sicut autem lex spiritualis et divina naturali ordine dignior est, et præeminet naturæ corporali, ita et superiora corpora præeminent inferioribus: unde secunda die tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur : *Fiat firmamentum,* per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine et naturæ ordine præcedentem. Unde per hoc quod dicit : *Congregentur aquæ et appareat arida,* intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri : aqua enim est labiliter fluxa, terra autem stabiliter fixa, ut ipse dicit II *Super Genes. ad litteram,* cap. XI, in fin.; sub nomine enim aquæ etiam alia elementa superiora formata intelliguntur secundum Augustinum. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturæ corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturæ formari et distingui, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Prima enim die, ut dictum est, formatur et distinguitur natura spiritualis; secunda die formantur et distinguuntur corpora cælestia, et quarta die ornantur; tertia vero die formantur et distinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua et terra; quorum aer et aqua tanquam digniora ornantur quinta die; terra vero, quæ est infimum corpus, sexta die ornatur. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul et conjunctim sumptis; quæ quidem sunt unum duo, tria. Una enim dies deputatur formationi et distinctioni creaturæ spiritualis; duo dies formationi et distinctioni naturæ corporalis, et tres ornatui. Nam unum, duo et tria sunt sex, et sexies unum sunt sex, et bis tria sunt sex, et ter duo sunt sex. Quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum [1] senarium designatur perfectio rerum et divinorum operum. Salvatur ergo ordo naturæ et non durationis in productione divinorum operum.

Ad tricesimum dicendum quod luminaria facta sunt in actu, et non in virtute tantum, sicut plantæ : non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum ; unde Scriptura non dicit : Producat firmamentum luminaria, sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem;* id est, producendi accipiat virtutem. Prius ergo producta sunt luminaria in actu quam plantæ in actu ; licet prius sint plantæ in virtute et causaliter productæ, quam luminaria in actu. Item dictum est quod opus distinctionis ordine naturæ præcedit opus ornatus : luminaria autem pertinent ad ornatum cæli ; plantæ vero, maxime secundum esse virtuale, non pertinent ad ornatum terræ, sed potius ad perfectionem ejus. Nam ad perfectionem cæli et terræ pertinere videntur ea solum quæ sunt cælo et terræ intrinseca; ornatus vero ad ea pertinet quæ sunt a cælo et terra distincta : sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo vel in terra. Luminaria autem, secundum Ptolemæum, non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum a motu sphærarum; secundum vero sententiam Aristotelis stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundum rei veritatem : tamen motus luminarium et stellarum sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens, secutus est quæ sensibiliter apparent, dicens luminaria ad ornatum firmamenti pertinere. Plantæ autem non pertinent ad ornamentum terræ, sed solum animalia. Nam quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur vel vere vel apparenter, et non in quo quiescit. Plantæ autem radicitus infixæ terræ adhærent : ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa et ejus perfectione computantur. Stellæ autem, etsi non moveantur in

[1] Al. : « seipsum. »

cælo per se, moventur tamen per accidens et apparenter; plantæ autem nullo modo moventur. Et ideo ordine naturæ prius debuerunt produci plantæ quæ pertinent ad perfectionem intrinsecam partium universi, videlicet terræ, quam luminaria quæ pertinent ad ornatum cæli.

Ad tricesimum primum dicendum quod terra et aqua de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur, secundum Augustinum, lib. 1 *Sup. Genes. contra Manich.*, cap. VII, a med., et cap. V, pro elemento terræ et aquæ; sed nomine terræ et aquæ in prædicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses rudi populo loquens primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, et quæ sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia et minus de forma; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram et aquam; ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum substat et subsidet formis, sicut terra plantis et aliis rebus. Terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius, multum habens de materia, et parum de forma. Habet etiam similitudinem cum aqua, inquantum est apta nata recipere diversas formas. Humidum enim, quod convenit aquæ, est bene receptibile et terminabile. Et secundum hoc terra dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita*, quia materia per formam cognoscitur; unde in se considerata dicitur *invisibilis*, id est non cognoscibilis, et *inanis*, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiæ: inane enim dicitur quod est suo fine privatum, vel dicitur *inanis* per comparationem ejus ad compositum in quo subsistit, nam inanitas firmitati et soliditati opponitur. *Incomposita* autem dicitur, quia sine composito non subsistit, nec formositatem actualitatis habet. Dicitur autem *vacua*, quia potentia materiæ per formam impletur; unde Plato, in *Timæo*, non multum ante med., materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiæ est quodammodo similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversæ formæ, sicut in uno loco diversa corpora: ideo ea quæ sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur: et ita materia dicitur vacua, quia caret forma, quæ implet capacitatem et potentiam materiæ. Materia igitur prima informis, origine et natura est prior quam formatio firmamenti; quod tamen prius natura formatum est quam terra et aqua, de quibus fit mentio tertia die, ut supra dictum est.

Ad tricesimum secundum dicendum, quod Augustinus, lib. XI *De civit. Dei*, cap. XXXIII, vult quod non fuerit conveniens Moysem prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideo dicit, quod cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, per cælum intelligitur spiritualis creatura adhuc informis; per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali; formatio enim spiritualis naturæ est per hoc quod illuminatur ut adhæreat verbo Dei, non per gloriam perfectam, cum qua non fuit creata, sed quæ est per lumen gratiæ, cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritualis præcedit firmamentum ordine naturæ. Secundum vero alios doctores, lux prima die producta fuit corporalis; quæ quidem producta est in cælo prima die facto cum substantia solis secundum communem lucis naturam; quarta vero die determinata est ejus virtus ad determinatos effectus.

Ad tricesimum tertium dicendum quod productio horum animalium, cum pertineant ad ornatum partium universi, ordinatur secundum ordinem illarum partium quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Modo aer et aqua, ad quorum ornatum pertinent pisces et aves, sunt ordine naturæ priora et digniora quam terra, ad cujus ornatum pertinent animalia gressibilia; ideo prius debuit describi productio volatilium et piscium, seu natalitium, quam gressibilium. Posset etiam dici quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur, et hoc ordine quod quæ imperfectiora sunt prius ordine naturæ producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est, et magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est; quamvis sit prius natura et dignitate. Et ideo, quia homo perfectissimum animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora cælestia, quæ cum corporibus inferioribus non ordinantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis, sed habeant materiam alterius rationis.

Ad tricesimum quartum dicendum quod aves et pisces magis conveniunt inter se quantum ad materiam ex qua producuntur, quam cum animalibus terrestribus. Nam pisces et aves dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id quod in ipsa aqua spissius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem et aquam; et propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diversis diebus vel uni, secundum unitatem vel diversitatem materiæ ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur pisces et aves dicantur constare ex aqua, eo quod, pensata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quam cætera animalia; animalia vero terrestria dicantur constare ex terra; propter hoc una dies computatur productioni piscium et avium, et

alia productioni animalium terrestrium. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornamentum partium mundi: et ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi. Ignis autem et aer, quia non distinguuntur a vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata a Moyse, sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo avibus et piscibus, quæ pertinent ad ornatum aquæ et aeris, quantum ad inferiorem aeris partem, quæ convenit cum aqua, deputatur una dies. Omnibus autem animalibus terrestribus, quæ pertinent ad ornatum terræ, deputatur una alia dies.

Ad argumenta vero quæ fiunt in oppositum, si quis vult sustinere opinionem Gregorii et aliorum, qui ponunt inter illos dies fuisse temporalem successionem, et productionem rerum factam fuisse successive (ita quod quando creatum fuit cælum et terra, non erat adhuc lux nec firmamentum formatum, nec terra discooperta aquis, nec cæli luminaria formata) potest sic responderi.

Ad primum argumentum dicitur quod in die qua creavit Deus cælum et terram, videlicet corpora cælestia, et quatuor elementa secundum suas formas substantiales, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, antequam oriretur super terram, sed potentialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existentia productum.

Ad secundum dicendum quod secundum Gregorium, lib. XXXII *Moralium*, cap. IX, in novis exemp., quando creavit Deus angelum, creavit etiam hominem, non in actu, vel in seipso, sed in potentia, vel in sui similitudine, inquantum convenit cum angelis secundum intellectum; sed postmodum sexta die fuit in actu et in seipso productus.

Ad tertium dicendum quod non est eadem dispositio rei jam perfectæ, et prout est in suo fieri, et ideo quamvis natura mundi perfecti et completi hoc exigat quod omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse in ipsa mundi inceptione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus, et tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel potest dici quod in illo rerum principio fuerunt corpora cælestia et omnia elementa secundum suas formas substantiales cum angelis simul producta, quæ sunt partes principales universi; in subsequentibus autem diebus fuit in ipsa natura jam producta aliquid factum, pertinens ad perfectionem et decorem ipsarum partium jam productarum.

Ad quartum dicendum quod quamvis doctores græci tenuerint creaturam spiritualem prius fuisse creatam quam corporalem, doctores tamen latini ponunt angelos simul cum corporali natura fuisse productos, ut salvent universum quo ad suas partes principales simul fuisse productum. Nam cum creaturæ corporeæ sint unum in materia creata, et materia corporalis creaturæ sit cum angelis simul creata, omnia quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conveniunt in materia cum creatura corporea; ideo, creatis angelis, non esset aliquo modo natura corporea creata, nec per consequens ipsum universum; ideo rationabile est quod simul cum natura corporali fuerint producti. Et sic omnia corporalia sunt creata simul non in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem; postmodum successive per distinctionem et ornatum creaturæ jam præexistentis in actu, quodammodo producta sunt.

Ad quintum dicendum quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem habet ex se, sed ex Deo; ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse a Deo et non ex se, voluit ut prius non esset et postmodum esset; ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit ut prius esset imperfecta, et postmodum successive per opus distinctionis et ornatus perficeretur. Vel dicendum est quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentiæ virtus, sed etiam divinæ sapientiæ ordo, ut quæ prius natura sunt, prius etiam instituerentur; et sic non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta et distincta et ornata; sed ut ordo sapientiæ servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Post opus enim creationis, semper per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus; ideo ad hanc status perfectionem et novitatem ostendendam voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni et ornatui dies unus responderet, et non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis.

Ad sextum dicendum quod lux illa quæ legitur prima die facta, secundum Gregorium et Dionysium, est lux solis; quæ simul cum substantia luminarium, quæ est subjectum ejus, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hoc Dionysius, in cap. IV *De divin. nomin.*, dicit, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum quarta die formata est, non quidem forma substantiali quam prima die habuit; sed secundum aliquas conditiones accidentales per collationem determinatæ virtutis, secundum quod postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod causa luminis erat in

substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terræ. Secundo distincta est quantum ad locum, quia in uno hemisphærio erat lumen, et in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, et secundum aliam partem erant tenebræ. Et hoc est quod dicitur Genes., I, 5 : *Lucem vocavit diem et tenebras noctem.* Sic nec lux illa undique terram complectebatur, quia in uno hemisphærio erat lumen et in alio tenebræ; nec semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; sed in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat dies, et secundum aliam erat nox.

Ad septimum dicendum quod duplex est motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui dicitur diurnus, et facit diem et noctem : et iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substantia solis et aliorum luminarium informis, ut dictum est. Alius autem est motus proprius, qui diversificatur secundum diversa corpora cælestia; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Prima die facta est distinctio communis temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius cæli, qui potest intelligi incepisse prima die; et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum diurnum communem omnibus cælis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod una dies est calidior alia, et unum tempus alio tempore et unus annus alio anno : quæ fit secundum speciales et proprios motus stellarum, qui possunt intelligi incepisse quarta die. Unde in quarta die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur, ibid., 14 : *Et sint in tempora et dies et annos*; quæ quidem diversitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies qui præcesserunt formationem luminarium fuerunt ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur quantum ad communem distinctionem temporis secundum diem et noctem, quæ fit per motum diurnum communem toti cælo, sed non quantum ad speciales distinctiones dierum quæ fit secundum motus proprios.

Ad octavum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam quæ prima die legitur facta, fuisse nubem quamdam lucidam; quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat; unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod post modicum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret : nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam : quia tunc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est, ut Dionysius dicit, in cap. IV *De div. nomin.*, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei quarta die specialis et determinata virtus ad proprios et particulares effectus. Et sic dies et nox fiebat per motum circularem illius lucis quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphærarum quæ motu communi et diurno lucem illam revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquæ virtutes collatæ sunt in operibus distinctionis et ornatus.

Ad nonum dicendum quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quæ ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora : ideo per lucem illam intelligit Dionysius lucem solis informem, quæ motu communi et diurno distinguebat diem et noctem, sicut et nunc facit.

Et per hoc patet responsio ad decimum quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiæ, quæ postea desierit esse; sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis : quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte, ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum et quasi informe, quod postmodum quarta die consummatum est : unde ipsa lucida substantia solis fuit, quia a principio creationis formam substantialem habuit; sed dicitur ex ea sol quarta die factus, non secundum substantiam, sed per additionem novæ virtutis, sicut ex homine non musico dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

QUÆSTIO V.

DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE A DEO [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum res conserventur in esse a Deo (a).

Quæstio est de conservatione rerum in esse a Deo. Et primo quæritur, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse

(a) I *Summæ theol.*, q. CIV, art. 1; et II II, q. CIX, art. 2, 8 et 9; et III *Cont. Gent.*, cap. LXV, LXVI et XCIV.

[1] Et habet decem articulos.

Primo enim quæritur, utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei

remaneant. Et videtur quod sic. Dicitur enim Deut., XXXII, 4: *Dei perfecta sunt opera*. Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum, III *Phys.*, com. LXIII et LXIV. Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo hujusmodi perfectum non est. Dei ergo talia opera non sunt.

2. Sed dicebat quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam. — Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cujus sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cujus sua natura est capax potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturæ aliquæ sunt perfectæ secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediæ. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Joan., V, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor,* ut dicit Augustinus, X *Super Genes. ad litteram.* Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatæ aliquid a Deo recipiunt, quamdiu ergo res conservatione indiget; nondum totum habet cujus est capax.

3. Præterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera : quod est absurdum.

4. Præterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed, cessante actione causæ efficientis, remanet effectus; sicut, cessante actione ædificatoris, remanet domus, et, cessante actione ignis generantis, adhuc remanet ignis generatus. Ergo et, cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturæ in esse remanere.

5. Sed dicebat quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet, remota actione causarum, non tamen eorum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante. — Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causæ inferiores generantes non sunt causæ essendi, non erunt causæ formarum; et ita formæ quæ sunt in materia, non sunt a formis quæ sunt in materia, secundum sententiam Philosophi, qui, in VII *Metaph.*, com. XXIII, dicit, quod forma quæ est in his carnibus et ossibus est a forma quæ est in his carnibus et ossibus : sed sequitur quod formæ in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennæ, lib. IX *Metaph.*, cap. IV et V.

6. Præterea, ea quorum esse sunt[1] in fieri non possunt remanere, cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone, et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit, VIII *Super Genesim ad litteram*, cap. XII : « Præsente lumine, non factus est aer lucidus, sed fit : quia si factus esset, non fieret; sed, absente lumine, lucidus remaneret. » Multæ autem creaturæ sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse, ut patet de angelis et de corporibus etiam omnibus. Ergo, cessante actione Dei agentis, creaturæ possunt remanere in esse.

7. Præterea, causæ inferiores generantes sunt rebus generatis causæ essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causæ principales et primæ, sed sicut causæ secundæ. Causa autem prima essendi, quæ Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis prædictis. Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quæ Deus est.

8. Præterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est

actione, per se in esse remaneant; 2° utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo : 3° utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere; 4° utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur; 5° utrum motus cæli quandoque deficiat; 6° utrum possit sciri ab homine quando motus cæli finiatur; 7° utrum, cessante motu cæli, elementa remaneant; 8° utrum cessante motu cæli, remaneat actio et passio in elementis; 9° utrum plantæ et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi; 10° utrum corpora humana remaneant, motu cæli cessante.

[1] Parm. : « est. »

subjecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subjecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subjecta, sicut sunt corpora cælestia et angeli, non possunt deficere ratione materiæ; nec iterum ratione ejus quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur, et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo, cessante omni actione divina, hujusmodi res esse non deficerent.

9. Præterea, forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennæ sententiam, lib. IX *Metaph.*, cap. IV et V, formæ rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quæ est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem ejus res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

10. Præterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causæ essendi sunt quæ conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

11. Præterea, res conservantur in esse per materiam, inquantum sustinet formam. Sed materia, secundum Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causæ efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primæ causæ efficientis, scilicet Dei.

12. Præterea, Eccli., XXXIII, 15, dicitur: *Intuere in omnia opera Altissimi: duo contra duo*, *unum contra unum*. Sed inter opera Altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei ejus oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

* Duo : duo.

13. Præterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quælibet res naturaliter conservationem sui esse appetit. Potest ergo res per seipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus.

14. Præterea, Augustinus dicit, in *Ench.*, cap. X, quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona; propter quod dicitur Genes., I, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem, in *Timæo*, circa fin. Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

15. Præterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed « Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, » ut Boetius dicit in III *De consol.*, prosa II, *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 724; quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum est quod per seipsum potest conservari in esse.

16. Præterea, dicit Augustinus, VII *De civitate Dei*, cap. XXX, quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturæ ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quæ est ex nihilo in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

17. Præterea, recipiens quod est contrarium recepto non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quæ recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiæ rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

18. Præterea, forma est principium cognoscendi, operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita, cessante omni Dei actione, res per formam potest conservari in esse.

Sed contra est quod dicitur Hebr., I, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ*; ubi dicit *Glossa*, ord. ibi et interlinearis: « Sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur.

Præterea, Augustinus dicit, IV *Super Genes. ad litt.*, cap. XII: « Creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ; quæ virtus ab eis quæ creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » Et infra: « Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

Præterea, Gregorius dicit, lib. VI *Moral.*,

cap. XVIII, *Patr. lat.*, t. LXXV, quod « omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis contineret. »

Præterea, in lib. *De causis*, prop. IX, dicitur : « Omnis intelligentiæ fixio, id est permanentia et essentia, est per bonitatem quæ est causa prima. » Multo ergo fortius aliæ creaturæ non figuntur in esse nisi per Deum.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio concedendum est quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cujus ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causæ : quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum hujusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem judicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus. Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse judicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in III *Metaph.*, com. XII. Secundum hoc ergo esse rei factæ dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factæ. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factæ non dependet per se et secundum rationem formæ, sed solum per accidens : sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suæ speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneant[1], nec forma ignis aliter sit in igne generato quam in generante ; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab aliquo altiori principio, quod sit causa ipsius formæ per se et secundum propriam speciei rationem. Cum autem esse formæ in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens, omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat ; necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicujus principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formæ, hoc habet inquantum agit virtute principii incorporei, quasi ejus instrumentum ; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, inquantum forma non incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formæ, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quæ non competit formæ alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate ; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam ; et hoc est aliquod agens coporeum, cujus est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et ejus actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute, sicut in agentibus æquivocis. Sic igitur hujusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis; cum non agant nisi transmutando, ut dictum est, quæst. III, art. 7 et 8 ; hoc autem est inquantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiæ. Quantum igitur ad hoc formæ generatorum dependent a generantibus naturalibus[2], quod educuntur de potentia materiæ, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generationem ; non autem cessant ipsæ formæ secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quæ autem formæ sunt non in materia, ut sunt substantiæ intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus cælestibus, in quibus non sunt contrariæ dispositiones ; harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum ;

[1] Parm. : « teneat. » — [2] Parm. : « naturaliter. »

nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur, cessante actione causæ efficientis, quæ agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum; ita, cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quæstione, III, art. 5, 6 et 8, ostensum est, a quo non solum sunt formæ rerum, sed etiam materiæ. Et quantum ad propositum non differt, utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam philosophi posuerunt. Unde sequitur quod, divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum [1].

Ad primum ergo dicendum quod creaturæ Dei sunt perfectæ in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quæ ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineantur in esse.

Ad secundum dicendum quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subjacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quæ est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem.

Ad tertium dicendum quod quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante.

Ad quartum dicendum quod hujusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi : et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit, IV *Super Genes. ad litter.*, cap. XII, ante med. : « Non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus ejus; ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit. »

Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando; nihil autem transmutetur, nisi ratione materiæ; causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quæ aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiæ educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formæ erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiæ, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causæ dispositionum materiæ, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc duntaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, quæst. III, art. 9 et 11; et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

Ad sextum dicendum quod formarum quæ incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quædam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et hujusmodi formæ remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia; sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formæ ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et hujusmodi formæ possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quædam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere, sicut quædam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud præsentiam corporis lucidi; hujusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Hujusmodi ergo propter imperfectionem sui esse dicuntur esse in

[1] Parm. addit. : « in argumentis Sed contra. »

fieri; sed creaturæ perfectæ non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factoris indeficienter permaneat.

Ad septimum dicendum quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quæ est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formæ : sic enim per motum corporum cælestium inferiora conservantur in esse.

Ad octavum dicendum quod creaturæ deficerent divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret, sed propter hoc quod creatura est ex nihilo, non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem; sed non ageret ad conservationem.

Ad nonum dicendum quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud præter Deum, secundum sententiam Avicennæ, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quæ est sua causa.

Ad decimum dicendum quod etiam prædicta actione cessante, forma deficeret unde non posset esse essendi principium.

Ad decimum primum dicendum quod materia dicitur ingenita, quia non procedit in esse per generationem; ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit, cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

Ad decimum secundum dicendum quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid increatum, cum sit ibi aliquid creatum), quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est objectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

Ad decimum tertium dicendum quod licet quælibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

Ad decimum quartum dicendum quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

Ad decimum quintum dicendum quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est conjunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturæ rationalis beatitudo.

Ad decimum sextum dicendum quod tendere in nihilum non est proprie motus naturæ, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supponebat.

Ad decimum septimum dicendum, quod illius impressionis violentæ agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet, in solut. ad 6um argum.; unde, cessante actione agentis, potest ad tempus remanere, sed non diu propter ejus imperfectionem.

Ad decimum octavum dicendum quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio præsupposito; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quæstione III, arg. VI, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit aliqui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

Secundo quæritur, utrum Deus possit alicui creaturæ communicare quod per se in esse conservetur absque Deo. Et videtur quod sic. Creare enim est majus quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturæ communicari, ut Magister dicit in IV, dist. V. Ergo et per se in esse conservari.

2. Præterea, plus est in potestate rerum et Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturæ dare ut per se conservetur in esse.

3. Præterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis, I. Sed secundum Hilarium, in libro *De synodis*, n. 12, *Patr. lat.*, t. X, col. 490, imago est « rei ad rem coæquandam [1] indiscreta et unita similitudo; » et sic imago adæquare potest id cujus est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturæ communicare.

4. Præterea, quanto agens est perfectius,

[1] « Coæquandæ imaginata et indiscreta similitudo. »

tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Sed contra, Deus non potest aliquid facere in diminutionem suæ auctoritatis. Hoc autem suo dominio præjudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

Respondeo dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod ejus conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Jam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est ejus causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod ejus conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

Ad primum ergo dicendum quod cum creare sit aliquid causare, non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi ejus quod causam non habet : manifestum est quod majus est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut majus est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturæ sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quæstione, III, dictum est.

Ad secundum dicendum quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est, quæst. III, art. 5.

Ad tertium dicendum quod æqualitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectæ; qualis Dei imago non est creatura, sed Filius; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod responsio patet per ea quæ dicta sunt in præcedenti articulo[1].

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

Tertio quæritur, utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. II, in med., quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

2. Præterea, creaturæ corruptibiles, quæ inter cæteras sunt debilioris esse, non desinunt esse nisi per actionem alicujus causæ agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliæ creaturæ possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

3. Præterea, omne quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § XIX, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 715 : unde et ignis corrumpens aquam non intendit privationem formæ aquæ, sed formam propriam in materiam introducere. Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

4. Præterea, nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod movet efficientem. Finis autem divinæ actionis est ejus bonitas : quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinæ bonitatis consequuntur : non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

5. Præterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est ne-

[1] Parm. omittit « articulo »

cesse; possibile erit causatum esse et non esse, posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

6. Sed dicebat, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturæ erunt annihilatæ. — Sed contra, divina actio est ejus esse; unde et Augustinus, lib. I *De doctrina christ.*, cap. XXXII, vult quod, inquantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit. Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

7. Præterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit majus sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

8. Præterea, Commentator dicit in XI *Metaph.*, in lib. suo XI, qui est super XII Aristot., com. XLI, quod id quod est in se possibile esse et non esse non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quæcumque ergo creaturæ habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Hujusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiæ incorporeæ et corpora cælestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquantur, divina actione subtracta, non deficient in non esse: et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare,

9. Præterea, quod recipitur in aliquo non tollit potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

10. Præterea, ea secundum quæ aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in X *Metaph.*, textu com. XXVI. Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia ejus; non enim potest facere quod homo existens homo non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

11. Præterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturæ, sed gloriæ; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

12. Præterea, si creaturæ non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa, non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quæstione (III, art. 15), ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quæ a voluntate, causantur. Ea autem quæ sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione, sicut est necesse Socratem moveri, si currit; vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconveniens.

13. Præterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed inquantum est summum bonum, ei convenit quod non possit esse causa mali culpæ. Ergo inquantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

14. Præterea, Augustinus dicit, *Enchirid.*, cap. II, quod Deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquod bonum. Sed si creaturæ annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturæ in nihilum decidant.

15. Præterea, non minor distantia est in

nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse est potentiæ infinitæ, propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nihil non est nisi potentiæ infinitæ. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione Creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suæ actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Sed contra est quod Origenes dicit in *Periarchon :* « Quod datum est, auferri atque recedere potest. »

Sed esse datum est creaturæ a Deo. Ergo potest auferri : et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate potest etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturæ dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturæ necessitatem. Ergo, Deo volente, possunt creaturæ in nihilum redigi.

Præterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse inceperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturæ inciperent, absque omni præjudicio suæ bonitatis poterat cessare ab hoc quod esse creaturis communicaret, quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque præjudicio suæ bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in præcedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

Præterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas in esse non conservare; et sic potest eas annihilare.

Respondeo dicendum quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum ; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturæ, quæ nulla erat ; sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quæ est in rebus factis; sicut possibile est corpus corrumpi. Si ergo loquamur de compositorum possibilate ad non esse ex parte rerum factorum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit, lib. VIII *Metaph.*, cap. VI, quod quælibet res præter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit præter essentiam cujuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cujus natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse [1], et hoc Deus est. Commentator vero, in XI *Metaph.*, text. XLI, et in libro *De substantia orbis,* contrarium ponit, scilicet quod quædam res creatæ sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam sempiternam [2]. Et hæc quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiæ, quæ est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicujus rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiæ incorporeæ, quæ sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiæ est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formæ; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse, sicut nec potest a seipsa separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiæ possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus cælestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illæ ergo solæ res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo; quia et unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V *Metaph.*, com. VI. Ipsius enim naturæ creatæ cui competit sempiternitas causa est

[1] Parm. omittit : « et per consequens est per se necesse esse. » — [2] Parm. : « per naturam suam sempiternum. »

Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formæ vero sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile cedere[1] in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile. Uno modo quod est secundum se impossibile, quia non natum est alicui potentiæ subjici; sicut sunt illa quæ contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiæ activæ naturalis, quæ terminatur ad unum tantum, sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus Pater necessario generat Filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quælibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse non est in se impossibile quasi contradictionem implicans (alias ab æterno fuissent). Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse : ut sic cum dicitur: Creatura non est omnino, oppositum prædicati includatur in definitione, ut si dicatur : Homo non est animal rationale; hujusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturæ, ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturæ, ut in alia quæstione (III, art. 21), est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit; quia per creaturas nihil bonitati divinæ adjungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse deducere[2]; cum non sit necessarium eum rebus esse præbere, nisi ex suppositione suæ ordinationis et præscientiæ; quia sic ordinavit et præscivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

Ad primum ergo dicendum quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

Ad secundum dicendum quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicujus agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset; quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod ubi non est actio non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo nisi per suam voluntatem, quæ non est nisi finis; posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiæ divinæ bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suæ bonitatis, quæ in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

Ad quintum dicendum quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causæ; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturæ procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quandocumque Dei voluntas est; alias ab æterno fuissent.

Ad sextum dicendum quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare : scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, æterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum dependet ex voluntate divina : ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium facto-

[1] Parm. : « tendere. » — [2] Parm. : « reducere. »

rum a Deo sit voluntas; secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam; ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

Ad septimum dicendum quod communis animi conceptio dicitur illa cujus oppositum contradictionem includit; sicut : Omne totum est majus sua parte; quia non esse majus sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animæ rationalis non esse corruptibilem, hæc est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quæ sit in natura animæ rationalis, ut dictum est.

Ad octavum dicendum quod illud in cujus natura est possibilitas ad non esse non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei non [1] competat secundum naturam; quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adæ fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiæ, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animæ suo principio adhærentis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio, cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suæ causæ, deficeret, non propter potentiam ad non esse quæ in ipso sit, sed propter potestatem quæ est in Deo ad non dandum esse.

Ad nonum dicendum quod in illis quæ sunt per naturam incorruptibilia, non præintelligitur potentia ad non esse quæ tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod objectio procedebat, et hoc ex dictis patet. Sed in illis quæ sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quæ tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei.

Ad decimum dicendum quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causæ cessante.

Ad decimum primum dicendum quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

Ad decimum secundum dicendum quod licet creaturæ incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quæ potest eis esse præbere et non præbere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, inquantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea valuit, ut Hilarius dicit in lib. *De synodis*.

Ad decimum tertium dicendum quod Deus, licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus ipse non sit earum causa : est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad ejus bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpæ privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono, Deus non potest esse causa mali culpæ, quamvis possit esse causa annihilationis, omnino a conservatione cessando.

Ad decimum quartum dicendum quod Augustinus loquitur de malo culpæ; et si loqueretur etiam de malo pœnæ, annihilatio tamen rerum nullum malum est : quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit, *Enchir.*, cap. XI. Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

Ad decimum quintum dicendum quod in nulla creatura est virtus quæ possit vel de nihilo aliquid facere, vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturæ in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem crea-

[1] Parm. : « quod ei competat. » Porro sensus est : « illud in cujus natura est possibilitas ad non esse, non recepit ... ita quod ei possibilitas ad non esse non competat »

turæ, sed per ejus defectum, ut ex prædictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda vel in nihilum redigatur (*a*).

Quarto quæritur, utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigetur. Et videtur quod sic. Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in VIII *Phys.*, com. LXXIX et LXXX. Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quædam autem corpora sunt quæ non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora cælestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

2. Præterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indigetur, sicut patet de navi, quæ necessaria est mare transeuntibus, non autem jam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam juvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

3. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturæ per accidens, ut Avicenna dicit, lib. VIII *Met.*, cap. IV : unde et Hilarius, in lib. *De Trin.* lib. VIII, non longe a princ., n. 11, *Patr. lat.*, tom. X, col. 208, Deum a creatura distinguens dicit : « Esse non est accidens Deo[1]. » Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturæ quandoque deficient.

4. Præterea, finis debet respondere principio. Sed creaturæ principium sumpserunt postquam nihil erat præter Deum. Ergo adhuc creaturæ reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

5. Præterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare. Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturæ non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

6. Præterea, justitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo justitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quæ etiam est ipsum esse. Judicium autem Dei de peccatoribus erit justum, secundum Apostolum, Rom., II. Ergo in nihilum redigentur.

7. Præterea, ad hoc est quod dicitur Jerem., X, 24 : *Corripe me, Domine; verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

8. Sed dicebat quod Deus semper punit citra condignum, propter misericordiam, quæ in Dei judicio justitiæ admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet. — Sed contra, in hoc homini misericordia non præstatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth., XXVI, 24, de Juda : *Melius erat ei, si natus non fuisset homo ille.* Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

9. Præterea, illa quæ non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, id est totaliter, cum esse desinunt, ut dicitur in III *Metaph.*, sicut sunt accidentia. Hæc autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10. Præterea, Philosophus, in VI *Phys.*, com. VI, argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus, nec esse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est. Sed omnes creaturæ sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

11. Præterea, II Petr., III, 10, dicitur : *Cæli magno impetu transient.* Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transibunt in nihilum.

12. Præterea, ad idem est quod dicitur in Ps. CI, 26 : *Opera manuum tuarum sunt*

[1] « Esse enim non est accidens nomen. »

(*a*) I *Summæ theol.*, quæst. CIV, art. 5, et *De veritate*, quæst. V, art. 2, ad 6.

cæli; ipsi peribunt; et Luc., XXI, 33, dicitur : *Cælum et terra transibunt.*

Sed contra est quod dicitur Eccle., I, 4 : *Terra autem in æternum stat.* Præterea Eccle., III, 14, dicitur : *Didici, quod omnia opera quæ fecit Deus perseverent in æternum**. Ergo creaturæ in nihilum non redigentur.

* *Perpetuum.*

Respondeo dicendum quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturæ corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturæ corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur; qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando. Hujus autem [1] rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei,uqamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quæ quantum est de se potest velle aliquid et ejus oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare. Et quia ejus voluntas immutabilis est, si ponitur aliquando eum aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando. Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter seipsam, licet et propter seipsum eam vult esse; hæc enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturæ sint propter ejus bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repræsentent; quod quidem faciunt inquantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter seipsum fecit (quod dicitur Prov., XVI, 4 : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*), et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sapient., I, 14 : *Creavit enim Deus ut essent omnia.* Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cujus oppositum propter ejus immobilitatem nunquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom., XI, in *Glossa* (ordinaria ad illa verba : *Contra naturam insertus es*), quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quæ contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit, ita non aufert rebus prædictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

Ad primum ergo dicendum secundum Commentatorem, XI *Metaphys.*, com. XLI, quod licet omnis potentia quæ est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse, quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moveri tantum. Sed hæc solutio non videtur valere, quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiæ passivæ, quæ est ex parte materiæ, sed etiam secundum modum potentiæ activæ, quæ est ex parte formæ, quæ in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I *Cæli et mundi,* Philosophus vult quod quædam habeant virtutem et potentiam ut semper sint. Et ideo aliter dicendum quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quæ motui subjacent, quæ aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem cor-

[1] Parm. : « tamen. »

poris cælestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod cælum est tempore infinito, esse ejus nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari ævo. Unde non requiritur in cælo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

Ad secundum dicendum quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem, ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturæ juvandam, et ad divinam bonitatem repræsentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

Ad tertium dicendum quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiæ (est enim actus essentiæ), sed per quamdam similitudinem, quia non est pars essentiæ. sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quæ per accidens insunt subjectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Hujusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiæ actus.

Ad quartum dicendum quod antequam res essent, non erat aliqua natura cujus proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus jam creatis. Et præterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturæ spiritualis quod res non semper fuerint, quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur, si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

Ad quintum dicendum quod illa quæ semper durabunt, habent virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

Ad sextum dicendum quod licet Deus de justitia creaturæ contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere; tamen convenientior justitia est ut eam in esse reservet ad pœnam: et hoc propter duo. Primo, quia illa justitia non haberet aliquid misericordiæ admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psalm. XXIV, 10, quod *universæ viæ Domini misericordia et veritas*. Secundo, quia ista justitia congruentius respondet culpæ in duobus, In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quæ ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse pœna quæ voluntatem affligat, naturæ nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturæ, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit; nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quærit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum pœna damni aversioni culpæ respondeat, conversioni vero ejus pœna sensus pro actuali culpa, conveniens est ut pœna damni non sit sine pœna sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem pœna damni æterna, sed non remaneret pœna sensus.

Ad septimum dicendum quod judicium de quo Propheta mentionem facit prædictam, conservationem[2] pœnæ ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiæ temperamentum excludit.

Ad octavum dicendum quod aliquid dicitur melius vel propter præsentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absentiam mali; quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum, in V *Ethicor.*, cap. VIII, circa med. Et secundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

Ad nonum dicendum quod formæ et accidentia, etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cujus potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiæ, sicut prius.

Ad decimum dicendum quod sicut creaturæ sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

Ad undecimum et duodecimum dicendum quod auctoritates illæ non sunt intelli-

[1] Parm. : « mentionem facit, prædictam consecutionem, congruentiam vel operationem, » etc. Et in notula : al. : « conversationem. »

gendæ hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut Apostolus dicit I ad Corinth., VII.

ARTICULUS V.

Utrum motus cæli quandoque deficiet.

Quinto quæritur, utrum motus cæli quandoque deficiat. Et videtur quod non ; dicitur enim Genes., VIII, 22 : *Cunctis diebus terræ, sementis et messis, frigus et æstus, æstas et hyems, nox et dies non requiescent.* Hæc autem omnia ex motu cæli proveniunt. Ergo motus cæli non requiescet quamdiu terra erit. *Terra autem in æternum stat*, ut dicitur Eccle., I, 4. Ergo et motus cæli in æternum erit.

2. Sed dicebat quod intelligitur de terra prout servit homini secundum præsentem statum quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitæ animalis, non autem prout terra serviet homini jam glorificato, in æternum durans ad majorem bonorum jucunditatem. — Sed contra dicitur Jerem., XXXI, 35 : *Hæc dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunæ et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare, et sonant fluctus ejus : Dominus exercituum nomen ejus.* Si defecerint leges istæ coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit gens coram me semper**. Non autem intelligitur de Israel carnali, qui jam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges præmissæ, quæ motum cæli sequuntur, non cessabunt ; et sic neque per consequens motus cæli.

* *Illi.*

* *Cunctis diebus.*

3. Præterea, quæcumque necessitatem ex priori necessario habent sunt necessaria absolute, ut patet per Philosophum, in II *Physic.*, sicut mors animalis, quæ necessaria est propter materiæ necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum cæli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur ; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiæ sunt propter earum operationes ; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus cæli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

4. Præterea, finis motus cæli est ut cælum per motum assimiletur Deo inquantum exit de potentia in actum per situum renovationem, quos successive actualiter acquirit ; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus cæli cessabit.

5. Sed dicebat quod motus cæli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo motus cæli quiescet. — Sed contra, nihil est propter vilius se, eo quod finis est nobilior his quæ sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quæ sunt ad finem. Sed cælum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et corruptibilia. Ergo non potest dici quod motus cæli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

6. Sed dicebat quod motus cæli non est propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secundarium. — Sed contra, habito fine secundario, non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus cæli, eo habito non quiescet adhuc cælum.

7. Præterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, nisi ad actum reducatur. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quæ est in cælo ad « ubi, » non reducatur in actum nisi per motum, videtur quod motus cæli etiam in mundi consummatione non quiescet.

8. Præterea, si causæ alicujus effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causæ motus cæli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes ; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile. Ergo motus cæli in sempiternum durabit.

9. Præterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in angelo, anima rationali et substantia cæli. Sed motus cæli est susceptivus sempiternitatis (solum

enim motum circularem contingit esse perpetuum, ut probatur in VIII *Phys.*, com. LXXIII et LXXIV) ; ergo motus cæli in perpetuum durabit, sicut et alia quæ nata sunt esse sempiterna.

10. Præterea, si motus cæli quiescet, aut quiescet in instanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri : quia cum in toto tempore præcedenti moveretur, oportet dicere quod in quolibet ipsius temporis in quo natum est moveri cælum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est cælum quiescere, natum est cælum moveri, cum motus et quies circa idem sint : hoc autem instans est aliquid temporis præcedentis, cum sit terminus ejus. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiscebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur ; quod est impossibile. Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum cæli. Sed tempus non est sine motu cæli. Ergo motus cæli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

11. Præterea, si motus cæli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus ejus, ut patet in IV *Physic.*, com. CI. Sed impossibile est tempus deficere. Ergo impossibile est motum cæli deficere. Probatio mediæ. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam cœpit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis nisi instans, quod est principium futuri et finis præteriti ; et sic tempus semper est in principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

12. Præterea, motus cæli est naturalis cælo, sicut et motus gravium et levium est eis naturalis, ut patet in I *Cæli et mundi*, com. LXXVIII et seq. Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum « ubi, » cælum autem movetur etiam in suo « ubi » existens; ex quibus accipi potest quod, sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum « ubi, » ita se habet cælum ad motum suum naturalem, cum est in suo « ubi. » Corpus enim elementare, cum est extra suum « ubi, » non quiescit nisi per violentiam. Ergo et cælum non potest quiescere nisi quies sit violenta ; quod quidem est inconveniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies cæli non esset perpetua, sed quandoque iterum cælum moveri inciperet ; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum quod motus cæli aliquando quiescat.

13. Præterea, eorum quæ sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem. Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur quod cælum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat : quod tamen oportet dicere, si motus cæli incepit et finietur, et nunquam reincipiat.

14. Præterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quæ est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quæ est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus, nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua cælum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quæ est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod cælum non desinet moveri, aliqua moveri claritate repletum.

15. Præterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem, ut probatur in VI *Physicor.*, text. XVIII, XXXVII, XXXVIII et XXXIX. Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari potest esse aliquis finis ; et sic, cum motus cæli sit circularis, videtur quod nunquam finietur.

16. Sed dicebat quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur. Sed contra est quod Augustinus dicit, II *Super Genes. ad lit.*, circa princ.; « Cum de mundi institutione agitur, non quæritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat. » Consummatio autem mundi ejus institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quæ pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem, sed ad rerum naturam.

17. Præterea, sol per suam præsentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol præsens utrique hemi-

sphærio, nisi per motum. Ergo si motus cæli quiescat, semper sua præsentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

18. Præterea illud quod æqualiter se habet ad duo, aut utrique adhæret aut neutri. Sed sol æqualiter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet « ubi » cæli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo, quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet. Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. Ergo semper movebitur,

19. Præterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit; quia res quæ remanebunt, in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius cæli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis inquantum hujusmodi, ut dicitur in II *Phys.*, text. XVI; et iterum, ut dicitur in II *Cœli et mundi,* text. LXVI, cælum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione cælum motu non carebit.

20. Præterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturæ spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, ut patet in II *Cœli et mundi,* a text. LXII usque ad LXVI. Nunquam ergo cælum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

21. Præterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem cæli nihil est contrarium, ut probatur in I *Cœli et mundi,* text. X et XV. Ergo motus cæli nunquam quiescet.

Sed contra est quod dicitur Apoc., X, 5: *Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam, et juravit per viventem in sæcula sæculorum, quia tempus non erit.* Tempus autem erit quamdiu motus cæli erit. Ergo motus cæli aliquando esse desinet.

Præterea, dicitur Job XIV, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur cælum; non evigilabit, neque* consurget de somno suo.* (* Nec.) Cælum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam; quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, cælum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

Præterea, Rom., VIII, 22, super illud: *Omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc,* dicit *Glossa* Ambrosii (Ambrosiastri): « Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri; unde quiescent nobis assumptis. » Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum cælestium quiescent.

Præterea, Isidorus dicit [1], in lib. *Creaturarum,* cap. V, *Patr. lat.,* t. LXXXIII, col. 925: « Post judicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna; » quod non potest esse si cælum moveatur. Ergo tunc cælum non movebitur.

Respondeo dicendum, quod secundum documenta sanctorum ponimus motum cæli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit. Ut autem manifestum esse possit in quo hujus quæstionis pendeat difficultas, attendendum est, quod motus cæli non hoc modo est naturalis cælesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim hujusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliæ naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens inquantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore cælesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum seipsum; eo quod in quolibet motu difformitas quædam est, inquantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Cælum autem non

[1] Sensus est Isidori.

pervenit suo motu in aliquod « ubi, » ad quod per suam naturam inclinetur; quia quodlibet « ubi » est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhærentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis cælo, inquantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, vel Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad præsentem quæstionem nihil differt. Ratio ergo permanentiæ motus non potest sumi ex natura aliqua cælestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato. Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis sit[2] finis motus cæli; si namque fini ejus congruat quod motus aliquando terminetur, cælum quandoque quiescet; si autem fini ejus non competat quies, motus ejus erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causæ moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura, et per eam immobilitatem consequantur, si quæ sunt causæ mediæ moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare: quorum primum est, ne dicamus cælum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur cælum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis ejus quod est ad finem. Cui etiam attestatur, quod est actus imperfectus, ut dicitur in III *De anima*, com. LIV, et III *Physic.*, com. XV. Finis autem est ultima perfectio. Secundum est, ut non ponatur motus cæli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem præeminere his quæ sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad hujus rustici securitatem sicut in finem; sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici quod generatio istorum inferiorum sit finis motus cæli, etsi sit effectus vel terminus; quia et cælum his inferioribus præeminet, et motus ejus motibus et mutationibus horum. Tertium est ut non ponatur finis motus cæli aliquid infinitum; quia, ut dicitur in II *Metaphys.*, text. VIII, qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in I *Cæli et mundi*. Unde non potest dici quod finis motus cæli sit ut consequatur in actu, nisi ad quod est in potentia; licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno « ubi » fit in actu, erit in potentia ad aliud « ubi, » in quo prius actu existebat. Oportet ergo finem motus cæli ponere aliquid quod cælum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut ponatur finis motus cæli aliquid in ipso cælo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus cæli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus cæli deficiat; quia, deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus cæli aliquid extra cælum, ad quod pervenitur per motum cæli; quo cessante illud potest remanere; et hæc est nostra positio. Ponimus enim quod motus cæli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso cælo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus cæli multiplicatio rationalium animarum; non autem in infinitum, quia hoc per motum cæli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus cæli. Unde ea habita motus cæli cessabit. Licet autem utraque positionem prædictarum possit rationabiliter sustineri; tamen secunda, quæ fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem,

[1] Parm. : « est. »

quia nihil differt dicere finem alicujus esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur, sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinæ bonitatis; vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu finem motus cæli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum, et tendens in aliud; hujusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in principio *Ethic.*; unde hujusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet IX *Metaph.*, text. XVI, et in I *Ethic.*, cap. I; ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora cælo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus cæli sit assimilari ad Deum in causando. Secundo vero, quia cum cælum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est, movetur et agit sicut instrumentum; hæc est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus; nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum. In actione autem quæ est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi per accidens, inquantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus cæli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum. Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus cæli, præcipue attenditur hæc similitudo secundum causalitatem ejus quod a Deo immediate causatur, scilicet animæ rationalis, ad cujus causalitatem concurrit cælum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus cæli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus cæli impleto numero electorum finietur.

Ad primum ergo dicendum quod loquitur de duratione terræ secundum quod est transmutationi subjecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu terræ durante motus cæli non cessabit.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est, in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod Dominus discipulis ait Matth., ult., 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.*

Ad tertium dicendum quod hæc præpositio « propter » denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quæ est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quæ sunt priores. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, ly « propter » non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo cæli, si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiæ divinæ; et non ad moveri semper.

Ad quartum dicendum quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus cæli; tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia, sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu, ita ab alia parte receditur a divina similitudine, per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

Ad quintum dicendum quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora cælo; tamen animæ rationales sunt corpore cæli nobiliores, quæ tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum cæli.

Ad sextum dicendum quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus cæli, sed principalis, licet non ultimus; quia finis ultimus uniuscujusque rei est bonitas divina, inquantum creaturæ quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

Ad septimum dicendum quod res non di-

citur esse imperfecta, quaecumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Cælum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quæ in proprio « ubi » conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo « ubi, » nunquam reducatur ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non major est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio; sed indifferenter se habet ad omnia « ubi, » cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus; nisi consideretur voluntas moventis et intendentis finem; sicut etiam quidam philosophi assignaverunt causam quietis terræ in medio, propter indifferentiam ejus, respectu cujuslibet partis circumferentiæ cæli.

Ad octavum dicendum quod licet causæ motus cæli omnes sint sempiternæ; tamen movens, ex quo necessitas ejus dependet, movet per voluntatem; et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

Ad nonum dicendum quod alio modo cælum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suæ naturæ, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura ejus non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem, in II *Metaph.*, et in lib. *De substantia orbis*, sempiternitas essendi in cælo est ex principiis suæ naturæ, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus cæli et ejus sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis ejus immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus cæli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant, secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

Ad decimum dicendum quod motus cæli terminabitur in instanti; in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundario, ut dicitur in IV *Phys.*, com. CXIX; unde si sit quies alicujus corporis quæ nulli motui subjiciatur, non mensurabitur tempore, quamvis, si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in cælo immobilitas quædam, etsi non quies.

Ad undecimum dicendum quod sicut motus cæli deficiet, ita et tempus deficiet, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet. Ultimum autem « nunc » totius temporis erit quidem finis præteriti, non autem principium futuri. Quod enim « nunc » simul sit et finis præteriti et principium futuri, habet inquantum sequitur motum circularem continuum, cujus quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

Ad duodecimum dicendum quod motus cæli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore cælesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si cælum quiescit, quod ejus quies sit violenta.

Ad decimum tertium dicendum quod si motus cæli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem ejus ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem, ejus proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem; ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quæ consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quæ erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum; quosdam quidem naturales, sicut motum cæli et operationes elementorum, per quas materia præparatur ad susceptionem animæ rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut angelorum ministeria, qui mittuntur *propter eos qui hereditatem capiunt salutis*. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quæ ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

Ad decimum quartum dicendum quod objectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quæ est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam ejus forma; nisi ipsa sint nobiliora facientibus, sicut artificiata facta sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

Ad decimum quintum dicendum quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu, potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicujus.

Ad decimum sextum dicendum quod in mundi principio natura instituebatur, et ideo in his quæ ad principium spectant, non oportet naturæ proprietatem prætermittere; in mundi autem fine naturæ operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quæ talem finem instituit.

Ad decimum septimum dicendum quod licet cælo quiescente semper sit futurus sol ex una parte terræ, non tamen ex alia parte terræ, erunt omnino tenebræ et obscuritas, propter claritatem quæ a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc., XXI, 23, quod *civitas non eget sole neque luna, nam claritas Dei illuminabit* eam.* Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terræ quæ fuit inhabitata a sanctis, nullum inconveniens sequitur.

* *Illuminavit.*

Ad decimum octavum dicendum quod quamvis cælum æqualiter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem, non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

Ad decimum nonum dicendum quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, et præcipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus cæli, qui competit ad sempiternitatem motus.

Ad vicesimum dicendum quod perfectio spiritualis naturæ est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod cælum nunquam acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

Ad vicesimum primum dicendum quod motus cæli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

ARTICULUS VI.

Utrum possit sciri ab homine quando motus cæli finiatur.

Sexto quæritur, utrum possit sciri ab homine, quando motus cæli finiatur. Et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum, in fine *De civit. Dei,* sexta ætas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum præcedentes ætates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista ætas durare debet per comparationem ad alias; et ita potest sciri quando motus cæli finietur.

2. Præterea, finis uniuscujusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit, Gen., I: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

3. Præterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in sollicitudine de suo statu. Sed ad hanc sollicitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4. Præterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in *Epistola ad Orosium*, quod talis unusquisque in judicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem judicii. Ergo et dies judicii, qui ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quæ omnes instruit, revelatus fuisse.

5. Præterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In Evangeliis autem ponuntur aliqua signa adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth., XXIV, et Luc., XXI; et similiter ab Apostolis, ut patet I ad Tim., IV, et II ad Tim., III, et II ad Thess., II. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus Domini, et finis mundi.

6. Præterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate. Sed aliqui reprehenduntur in Scrip-

tura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde Dominus, Matth., XVI, 4, ad Pharisæos : *Faciem cæli dijudicare nostis, signum* autem temporum non potestis scire?* et Lucæ, XIX, 44 : *Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuæ;* et Hierem., VIII, 7 : *Milvus in cælo cognovit tempus suum ; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui ; populus autem meus non cognovit judicium Domini.* Ergo possibile est sciri diem judicii, vel tempus finis mundi.

* Signa.

7. Præterea, in secundo adventu Christus magis manifeste veniet quam in primo ; tunc enim *videbit eum omnis populus*, et qui eum pupugerunt,* ut habetur Apoc., I, 7. Sed primus adventus prænuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan., IX. Ergo videtur quod secundus adventus debuerit in Scripturis prænuntiari quantum ad certum tempus.

* Oculus.

8. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia in se majoris mundi similitudinem gerit. Sed finis vitæ humanæ potest præsciri determinate. Ergo et finis mundi potest præsciri.

9. Præterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparationem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet I Corinth., VII, 29 : *Tempus breve est;* et ejusdem X, 2 : *Nos sumus in quos fines sæculorum devenerunt;* et I Joan., II, 18 : *Novissima hora est.* Ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus præcedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De civit. Dei,* lib. XX, cap. XVI, circa medium, quod ignis ille qui exuret faciem terræ in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum cæli, usque ad quantum tempus ipsa corpora cælestia, quæ sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum, ut sic per concursum actionis cælestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

Sed contra est quod dicitur Matth., XXIV, 36 : *De die illa et hora nemo scit, neque angeli cælorum.*

Præterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, præcipue revelatum fuisset quærentibus apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quærentibus responsum est, Act., I, 7 : *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in sua potestate.* Ergo multo minus est aliis revelatum.

Præterea, credere veritati et revelationi acceptæ in Scriptura non prohibemur. Sed Apostolus, II ad Thess., II, 2, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, *quasi instet Dominus*.* Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, sunt tanquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur : *Nemo* vos seducat ullo modo.*

* Di Dom

* Ne q

Præterea, Augustinus dicit in *Epistola ad Hesychium,* ep. LXXX, inter princ. et med. : « Quæro utrum sic saltem possit definiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quoslibet seu majoris numeri, seu minoris annorum. » Hoc autem omnino ignorantes sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

Respondeo dicendum quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cujus ratio est, quia duplex est modus quo possumus præscire futura, scilicet per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura prænoscimus per causas quas præsentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus : vel per certitudinem scientiæ, si sint causæ quas de necessitate sequitur effectus; vel per conjecturam, si sint causæ ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus præscit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram. Hoc autem modo non potest præcognosci tempus determinate finis mundi, quia causa motus cæli et cessationis ejus non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus cæli, vel quæcumque alia causa sensibilis,

possunt naturali cognitione præcognosci, sicut particularis destructio alicujus partis terræ, quæ prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis. Per revelationem vero licet sciri possit, si Deus vellet revelare, non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cujus completio est quasi quædam executio totius divinæ prædestinationis; unde non competit revelationem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota prædestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina prædestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Joan., v, 20 : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res hujus mundi quasi statim transituræ; unde dicitur I Cor., VII, 31 : *Qui utuntur hoc mundo*, sint *tanquam non utantur; præterit enim figura hujus mundi.* Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei judicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth., XXIV, 42 : *Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.* Et ideo, ut dicit Augustinus, in *Epistola* LXXX, *ad Hesychium*, ille qui dicit se ignorare quando Dominus sit venturus, utrum ad breve tempus vel ad magnum, evangelicæ sententiæ concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proximo Christum venturum vel finem mundi instare, quia hoc posset[1] esse occasio ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse prædicitur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæstionum,* quæst. LVII, ultima ætas mundi comparatur ultimæ ætati hominis, quæ determinato numero annorum non definitur, sicut aliæ ætates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliæ, vel etiam amplius; unde et ista ætas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiri.

Ad secundum dicendum quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed scire tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod homo naturaliter non solum de seipso solicitatur, sed etiam de statu communitatis cujus est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem propriæ vitæ, et finem totius mundi.

Ad quartum dicendum quod revelatio finis vitæ propriæ est quædam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinæ prædestinationis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur; ponuntur enim inter illa, signa aliqua quæ quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terræmotus erit per loca; sed instante mundi fine hæc abundantius evenient. Quæ autem sit ista mensura horum signorum quæ circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

Ad sextum dicendum quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

Ad septimum dicendum quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per ejus gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu præmia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet præcognoscere determinate tempus illius adventus. Dicitur autem ille adventus manifestus, non quia manifeste præcognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit præsens.

Ad octavum dicendum quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem ejus aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quan-

[1] Parm. : « hæc potest. »

tum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem majoris mundi obtineat.

Ad nonum dicendum quod verba illa quæ videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi evangelicæ alius status succedit, quæ ad perfectum adduxit; sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturæ.

Ad decimum dicendum quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem cælestis motus, ejus tempus possit præsciri; sed proveniet ex imperio divinæ voluntatis.

ARTICULUS VII.

Utrum, cessante motu cæli, elementa remaneant.

Septimo quæritur, utrum, cessante motu cæli, elementa remaneant. Et videtur quod non. Dicitur enim II Petri, III, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur non manet. Ergo elementa non manebunt.

2. Sed dicebat quod manebunt secundum substantiam, sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas. — Sed contra, manente causa, manet effectus. Sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. Cum ergo qualitates activæ et passivæ sint propria elementorum accidentia, videtur quod, principiis essentialibus manentibus sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activæ maneant.

3. Præterea, accidens inseparabile nunquam actu a subjecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

4. Sed dicebat quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt; licet hoc per naturam esse non possit. — Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturæ institutio, ita in mundi fine erit naturæ consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit, II *Super Genesim ad litteram,* non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

5. Præterea, qualitates activæ et passivæ sunt in omnibus elementis. Dicit autem *Glossa* (ordinaria) Bedæ super auctoritate Petri superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet [1], duo autem alia in meliorem speciem commutabit. Non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

6. Sed dicebat quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, præcipue vigent qualitates activæ, scilicet calidum et frigidum; et ideo hæc duo præ aliis assumenda dicuntur. — Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur. Sed, secundum Augustinum, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XVI, circa med., agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activæ quam in quibus vigent qualitates passivæ.

7. Præterea, Augustinus dicit, lib. III *Super Genes.*, cap. X, quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua, sed magis de igne et aere.

8. Præterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, ita grave et leve. Si ergo qualitates illæ non remanent in elementis, nec gravitas et levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum et ignis sursum.

9. Præterea, elementa facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quæ ad finem sunt. Ergo homine totaliter jam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

10. Præterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit.

[1] Forte « absumet, » et sic infra.

Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non remaneant.

11. Præterea, Luc., xxi, super illud : *Cælum et terra transibunt*, dicit *Glossa* (interlinealis) : « deposita priori forma. » Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

12. Præterea, secundum Philosophum, in X *Metaphys.*, com. xxvi, corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis ; et eadem ratione mutabile et immutabile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suæ naturæ non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per *Glossam* (interlinearem) quæ super illud Matth., v : *Donec transeat cælum et terra*, etc., dicit : « Donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem. » Ergo ista natura elementorum remanebit.

13. Præterea, hæc dispositio, quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale et violentum non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum, in lib. *Cæli et mundi*, lib. II, com. xv, et lib. III, com. xviii. Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis ; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur : quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

14. Præterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia, sicut patet de corporibus cælestibus. Hoc autem elementis non competit : quia materia quæ est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam ulterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

15. Præterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum manere, motu cæli cessante.

16. Sed dicebat quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem. — Sed contra, hoc competit elementis per motum cæli, inquantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur ; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo cæli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

17. Præterea, Philosophus dicit, in VIII *Phys.*, com. i, quod motus cæli est ut vita quædam natura existentibus omnibus ; et Rabbi Moyses dicit quod motus cæli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo, cessante motu cæli, omnes partes universi peribunt, et ita elementa non remanebunt.

18. Præterea, esse cujuslibet est a sua forma. Sed motus cæli est causa formarum in istis inferioribus ; quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus cœli, ut philosophi dicunt ; ergo, cessante motu cæli, elementa esse desinent, formis eorum destructis.

19. Præterea, apud præsentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in æstate propter caloris fortificationem ; sed apud solis absentiam e converso. Motu autem cæli cessante, sol semper ex una parte præsens erit, et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida ; et sic elementa non remanebunt motu cœli cessante.

Sed contra est quod ad Rom., viii, super illud : *Vanitati creatura*, etc., dicit *Glossa* Ambrosii (Ambrosiastri) : « Omnia elementa, sua cum labore explent officia : unde quiescent nobis assumptis. » Quiescere enim [1] non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

Præterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

Respondeo dicendum quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio.

[1] Parm. : « autem. »

Quidam enim dixerunt quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quædam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quæ accipient formam cæli; ut sic tria elementa possint dici cælum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut cælum quandoque in Scripturis dicatur), et aqua et ignis, quæ formam cæli assument: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc., XXI, 1 : *Vidi cælum novum et terram novam*, sub cæli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua. Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam cæli, eo quod forma cæli contrarium non habeat, et sub forma sit tota materia quæ est in potentia ad ipsam. Sic enim cælum esset generabile et corruptibile; quod Philosophus ostendit esse falsum, in I *Cæli et mundi*. Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est : quia in Scriptura, sicut Basilius in *Hexameron*, dicit, per extrema, media intelliguntur, ut Genes., I, cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Nam per creationem cæli et terræ etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terræ nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalmo CXLVIII, 7 : *Laudate Dominum de terra;* et postea subditur : *Ignis, grando*, etc. Unde nihil prohibet dicere quod per innovationem cæli et terræ Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terræ omnia elementa comprehendat.

Et ideo alii dicunt quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennæ, remanent formæ substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis; ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque prædictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit, XX *De civit. Dei*, cap. XVI, circa med. : « In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quæ corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quæ corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient. » Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem, quia cum qualitates activæ et passivæ sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis prædictis, qualitates deficiant, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennæ videtur esse probabilis, quod formæ elementorum actu maneant in mixto, sed solum virtute, ut Philosophus dicit : quia oporteret quod diversorum elementorum formæ in diversis partibus materiæ conservarentur, quod non esset, nisi essent etiam situ distinctæ; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius, quod non potest dici in mundi consummatione, ubi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates activæ et passivæ sint de integritate naturæ elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent; unde auctoritas Augustini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quæ generantur et corrumpuntur et alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutuæ generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per hujusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et cælum per motum suum; sed substantiæ elementorum manebunt, sicut et substantia cæli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quæ sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant. Hoc autem competit elementis, cum sint essentiales partes universi ipsius, ut Philosophus probat, in II *Cæli et mundi*, com. XXXIV, XXXV et sequent. Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terrra. Posita autem terra, quæ est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium ejus, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis, quia si unum contrarium est in natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quæ sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia, quorum unum est propinquius igni, aliud propinquius[1] terræ. Unde ex ipso situ universi

[1] Parm. omittit : « igni, aliud propinquius. »

patet quod elementa sunt essentiales partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut cælum est universale activum eorum quæ generantur, ita elementa sunt eorumdem universalis materia. Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant, et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis : in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quæ contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, inquantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales, et non propter principium activum, ut dicit Commentator, in II *Phys*. Sicut ergo quia corpus cæleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod ejus motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum cæli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

Ad primum ergo dicendum quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiæ elementorum, sed ad elementorum purgationem, quæ erit per ignem, qui faciem Judicis præcedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

Unde secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quæ oportuit habere in mundi principio.

Ad quintum dicendum quod *Glossa* Bedæ non est intelligenda quod hoc modo duo elementa secundum substantiam destruantur, sed secundum statum mutationis, quæ præcipue in duobus elementis apparet, scilicet in aere et aqua, de quibus quidem prædictam *Glossam* intelligunt, quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua, in quibus vigent qualitates activæ.

Ad sextum dicendum quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis, et mutuæ actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

Ad septimum dicendum quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit, loc. cit., quod ad patiendum humor et humus aptitudinem præbent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quæ est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quæ est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quæ sunt immediata principia actionis; sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quæ ex elementis constituitur.

Ad decimum dicendum quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum remanent in corpore hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo majori.

Ad undecimum dicendum quod forma quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quæ sit principium essendi.

Ad duodecimum dicendum quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

Ad decimum tertium dicendum quod dispositio istorum elementorum secundum quam generantur, et corrumpuntur, et mutantur, est eis naturalis, motu cæli manente, non autem postquam motus cæli cessaverit.

Ad decimum quartum dicendum quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu

cæli subtracto, qui est principium mutationis.

Ad decimum quintum dicendum quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

Ad decimum sextum dicendum quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus cæli durat; sed motu cæli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa; quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu cæli, cessabit.

Ad decimum septimum dicendum quod motus cæli est ut vita quædam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

Ad decimum octavum dicendum quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu cæli, tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

Ad decimum nonum dicendum quod sol est causa caliditatis per motum, ut Philosophus dicit, lib. II *De cælo,* com. LVI et LVIII; unde, cessante motu, tollitur corruptionis causa in elementis, quæ est per superexcedentiam caloris.

ARTICULUS VIII.

Utrum, cessante motu cæli, remaneat actio et passio in elementis.

Octavo quæritur, utrum, cessante motu cæli, remaneat actio et passio in elementis. Et videtur quod sic. Potentiæ enim naturales sunt determinatæ ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus, in I *De generat.,* com. XLVIII et XLIX, ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu cæli, quia eorum substantiæ manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu cæli cessante.

3. Præterea, causa actionis et passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu cæli cessante; non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiæ implere. Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

4. Præterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscujusque entis, quod agat sibi simile; diffusio enim ipsius esse derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

5. Præterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium ejus est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et ejus calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

6. Præterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in I *De generat.,* com. LIII. Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt; et ita erit ibi actio et passio.

7. Præterea, in illa mundi consummatione *erit lux lunæ sicut lux solis, et lux solis septempliciter,* Isa., XXX, 26. Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora. Ergo multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus; nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

8. Præterea, sancti videbunt visu corporeo res hujus mundi. Sed visio non potest esse sine actione et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu cæli cessante.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed motus cæli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam Philosophi, I *Meteor.,* non procul a princ., et II *De cælo,* com. LVI. Ergo, remoto motu cæli, removebitur actio et passio in istis inferioribus.

Præterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto

autem primo motu, qui est motus cæli, ut probatur in VIII *Phys.*, com. LXXV et seq., oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu cæli, non erit actio et passio in istis inferioribus.

Respondeo dicendum quod, sicut habetur in libro *De causis*, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causæ primæ, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia; nam in corporibus inferioribus non est tota potentialis completa per actum, eo quod materia substans uni formæ remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus cælestibus; nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiæ vero separatæ sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora cælestia, quia non sunt compositæ ex materia et forma, sed sunt formæ quædam subsistentes; quæ tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus cælestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum cælestium, et corpora cælestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde, cessante actione substantiæ separatæ, oportet quod cesset actio corporis cælestis; et ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum, quod corpus habet duplicem actionem; unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturæ inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturæ superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quæ participant aliquam similitudinem prudentiæ, quæ propria est hominum. Hæc autem est actio corporis, quæ non est ad transmutationem materiæ, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formæ in medio, secundum similitudinem spiritualis intentionis quæ recipitur de re in sensu vel intellectu; et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus cælestibus. Nam ex ignis suo calore transmutat materiam, et virtute corporis cælestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio virtute luminis, cujus fons est in cælesti corpore. Unde si actio utraque corporis cælestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed, cessante motu cæli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo, cessante motu cæli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

Ad primum ergo dicendum quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, præsuppositis tamen causis prioribus quæ ad actionem ignis requiruntur.

Ad secundum dicendum quod similitudo secundum materiam et contrarietates formæ non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu cæli præsupposito, in cujus virtute agunt omnes inferiores activæ potentiæ.

Ad tertium dicendum quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiæ non sufficienter probat actionem in elementis, motu cæli subtracto, a quo est primum principium actionis.

Ad quartum dicendum quod inferiora nunqam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

Ad quintum dicendum quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed ejus actio dependet ab alio, ut dictum est.

Et similiter ad sextum dicendum quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu cæli supposito.

Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmuta-

tur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

ARTICULUS IX.

Utrum plantæ et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

Nono quæritur, utrum plantæ et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi. Et videtur quod sic. Habetur enim Eccle., III, 14 : *Didici quod omnia opera Dei perseverent in æternum**. Sed corpora mineralia, plantæ et bruta sunt opera Dei. Ergo in æternum manebunt.

* *In perpetuum.*

2. Sed dicebat quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quæ aliquo modo habent ordinem ad incoruptionem ; sicut elementa, quæ sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partes corrumpantur. — Sed contra, sicut elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita prædictæ res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod prædictæ etiam res in æternum remaneant.

3. Præterea, impossibile est quod intentio naturæ frustretur, cum naturæ intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi prædicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturæ intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

4. Præterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in majorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur. Sed plantæ, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

5. Præterea, Rom., I, 20, dicitur quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur;* inter quæ etiam facta, plantæ et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectæ beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod prædicta Dei opera de medio subtrahantur.

6. Præterea, Apoc., ult., 2, dicitur : *Ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim.* Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantæ remaneant.

7. Præterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, inquantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantæ et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

8. Præterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quædam creationis. Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

9. Præterea, sicut elementa servierunt homini in statu viæ, ita et animalia et plantæ. Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantæ; et sic non videtur quod cessent.

10. Præterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum. Sed animalia et plantæ plus participant de proprietatibus Dei quam elementa; quia elementa sunt tantum existentia, plantæ autem etiam vivunt, animalia vero etiam super hæc cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantæ quam elementa.

11. Præterea, effectus divinæ sapientiæ est, ut Dionysius dicit, cap. VII *De div. nom.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 871, quod supremum inferioris naturæ conjungatur infimo naturæ superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantæ desinant esse; quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quædam animalia; ad animalia vero appropinquant plantæ; ad plantas vero corpora mineralia, quæ immediate post elementa sequuntur. Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinæ sapientiæ, videtur quod animalia et plantæ cessare non debeant.

12. Præterea, si in creatione mundi animalia et plantæ non fuissent productæ, non fuisset mundus perfectus. Sed major erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantæ remaneant.

13. Præterea, quædam corpora mineralia

et quædam animalia bruta in pœnam damnatorum deputantur, sicut in Psalmo x, 7 : *Ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum;* et Isa., ult., 24 : *Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur.* Pœnæ autem damnatorum erunt perpetuæ. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in æternum remaneant.

14. Præterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit, in III *De Trin.*, cap. VIII et IX. Hæ autem rationes frustra essent, nisi prædicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant, et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantæ in illa mundi novitate remaneant.

15. Præterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quædam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

16. Præterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cujuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantæ et corpora mineralia semper erunt.

Sed contra est quod Origenes dicit : « Non est opinandum venire ad finem illum animalia vel pecora vel bestias terræ, sed nec ligna nec lapides. »

Præterea, animalia et plantæ ad vitam animalem hominis ordinantur; unde dicitur Genes., IX, 3 : *Quasi olera virentia dedit vobis omnem carnem**. Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantæ cessabunt.

* *Tradidi vobis omnia.*

Respondeo dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit præter corpus humanum. Ad hujus autem rationem sumendam procedendum est ordine quem docet Philosophus, II *Phys.*, com. LXXXVIII et seq., ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causæ moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari. Primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res prædictæ non ordinantur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes; cum nihil in eis existat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (quæ sunt corpora cælestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res prædictæ sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quæ sunt essentiales partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur; quod quidem fit per motum; unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo, cessante mutabilitate universi, oportet quod prædicta cessent. Alius autem finis est homo; quia, ut Philosophus, in sua *Politica*, cap. V, a med., dicit, ea quæ sunt imperfecta in natura ordinantur ad perfecta sicut ad finem : unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitæ humanæ, quæ simpliciter perfecta est, et plantæ respectu animalium; plantæ sunt propter animalia, præparatæ eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quæ quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur I Corinth., XV; et ideo tunc etiam animalia et plantæ cessabunt; et ad hoc idem habent aptitudinem prædictarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in seipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati; quia quæ sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per Philosophum in libris *Cœli et mundi*, lib. I, com. XV. Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere; quia eorum formæ sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens; unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante. Hoc autem idem invenitur ex consideratione causæ moventis : esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantæ cessante nutrimento. In his autem

rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili; quia ipsæ animæ animalium et plantarum totaliter subjiciuntur impressionibus cælestium corporum; unde motu cæli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res prædictæ non poterunt remanere.

Ad primum ergo dicendum quod omnia opera Dei in æternum perseverant, vel secundum se, vel in suis causis : sic enim et animalia et plantæ remanebunt manentibus cælestibus corporibus et elementis.

Ad secundum dicendum quod perpetuitas quæ est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem ; quæ, cessante motu cæli, non erit.

Ad tertium dicendum quod intentio naturæ est ad perpetuitatem in specie conservandam durante motu cæli, per quem hujusmodi perpetuitas conservari potest.

Ad quartum dicendum quod prædictæ res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitæ in homine, et non aliter, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspicere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur apostolus; sed tunc invisibilia Dei per seipsa videbunt.

Ad sextum dicendum quod lignum vitæ accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Proverb., III, 18: *Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam.*

Ad septimum dicendum quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum ; unicuique tamen secundum suum modum.

Ad octavum dicendum quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quæ attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum ; non autem ad consummationem mundi simpliciter, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia nec secundum se aliquid meruerunt ; sed dicuntur remunerari inquantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quæ erunt locus quasi gloriæ ipsorum ; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantæ et animalia sint meliora quam elementa, tamen quantum ad simplicitatem, quæ facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similiora.

Ad undecimum dicendum quod in ipso homine continuatio quædam naturarum apparebit ; inquantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

Ad duodecimum dicendum quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima.

Ad decimum tertium dicendum quod vermis ille qui ad pœnam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter ; ut per vermem stimulus suæ conscientiæ intelligatur, ut Augustinus, in XX *De civit. Dei*, dicit ; et secundum eumdem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

Ad decimum quartum dicendum quod rationes seminales quæ sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu cæli coadjuvante ; et ideo, motu cæli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse ; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

Ad decimum quintum dicendum quod licet aliqua sint quæ ad horam ab igne non consumuntur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit ; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus cæli.

Ad decimum sextum dicendum quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse ; et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causæ determinantis ad aliquod tempus, quam per

positionem causæ perpetuitatis; de ratione enim naturæ universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus : et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, præcipue in intellectu divino.

ARTICULUS X.

Utrum corpora humana maneant, motu cæli cessante (a).

Decimo quæritur, utrum corpora humana remaneant, motu cæli cessante. Et videtur quod non. Quia dicitur I Corinth., xv, 50 : *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* *. Sed corpus hominis est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

* *Possidere non possunt.*

2. Præterea, omnis mixtio elementorum ex motu cæli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo, motu cæli cessante, remanere non potest.

3. Præterea, necessitas quæ est ex materia, est necessitas absoluta, ut patet in II *Phys.*, com. LXXXVII et LXXXVIII. Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt hujusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

4. Præterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

5. Præterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima a corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animæ absque corporibus erunt.

(a) I *Summæ theol.*, q. LXXVII, per totam.

6. Præterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animæ intellectivæ a corpore absolutæ est perfectior quam animæ corpori unitæ; quia, ut dicitur in lib. *De causis*, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formæ autem separatæ in se unitæ sunt; materiæ vero conjunctæ, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animæ non erunt corpori unitæ.

7. Præterea, elementa quæ sunt in mixto appetunt naturali appetitu propria « ubi. » Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quæ sunt mixta.

8. Præterea, omnis motus naturalis cujuscumque corporis a motu cæli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo, cessante motu cæli, remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

9. Præterea, membra humani corporis, pro majori parte sunt ordinata ad usus competentes vitæ animalis, sicut patet de venis et stomacho et hujusmodi, quæ ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent), et sic nec corpus humanum remanebit.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., xv, 53 : *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Hoc autem corruptibile corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

Præterea, Philip., III, 21, dicitur : *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet; Rom., VI, 9 : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XXII *De civitate Dei*, cap. XXVI,

Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanæ animæ, omne corpus fugiendum esse : et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo *Periarchon,* dicens quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed hæc positio præter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturæ perfectio. Cum autem animæ et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animæ sit perfecta, nisi sit corpori conjuncta; et ideo anima separata a corpore non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine *Super Genes. ad lit.*, lib. XII, cap. xxxv, quod animæ sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea ; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. Positio autem præmissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat in lib. *De anima,* cap. x, a med. Sed hoc stare non potest ; quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens ; nec esset in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum. Patet etiam quod rationes supra inductæ de corporibus mixtis, non habent locum in homine ; nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in cælestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturæ ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit præservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu cæli cessante, cum a motu cæli non dependeat.

Ad primum ergo dicendum quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis ; unde in eadem auctoritate subditur : *Neque corruptio incorruptelam possidebit.*

Ad secundum dicendum quod motus est causa mixtionis secundum fieri ; sed conservatio ejus est per formam substantialem, et ulterius per principia cælo altiora, ut in superioribus quæstionibus patet.

Ad tertium dicendum quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum, omnino super materiam victoriam habebit ; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animæ incorruptionem sortietur.

Ad quartum dicendum quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali ; in brutis autem est a principio corruptibili ; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

Ad quintum dicendum quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpori separata, quia perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, inquantum perfectum est ; licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturæ.

Ad sextum dicendum quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quæ sunt divisibiles divisione subjecti ; sed in se remanet simplex et una ; unde ejus operatio non impeditur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subjectum animæ ; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

Ad septimum dicendum quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animæ in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat, quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

Ad octavum dicendum quod motus cordis in homine causabitur ex natura animæ rationalis, quæ a motu cæli non dependet ; et ideo motus ille non cessabit, motu cæli cessante.

Ad nonum dicendum quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitæ, sed propter perfectionem naturæ hominis.

QUÆSTIO VI.

DE MIRACULIS [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra cursum naturæ.

Quæstio est de miraculis, et primo quæritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ. Et videtur quod non : quia in *Glossa* Rom., XI, ordinaria, ibi : *Contra naturam insertus es,* dicitur : « Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit. »

2. Præterea, alia *Glossa* dicit ibidem : « Contra legem naturæ tam Deus facere non potest quam contra seipsum. » Contra seipsum autem nullo modo facere potest : quia *seipsum negare non potest,* ut dicitur II Tim., XIII. Ergo nec contra naturæ ordinem, qui est lex naturæ, Deus facere potest.

3. Præterea, sicut ordo humanæ justitiæ derivatur a divina justitia, ita ordo naturæ derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quæ disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap., VIII. Sed contra ordinem humanæ justitiæ Deus facere non potest; sic enim esset causa peccati, quod solum ordini justitiæ repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia quam ejus justitia, videtur quod nec contra ordinem naturæ facere possit.

4. Præterea, quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturæ cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura præter rationes seminales naturæ inditas. Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturæ facere. Probatio mediæ. Augustinus enim dicit, in III *De Trin.*, cap. XI et XII, quod visibiles apparitiones patribus exhibitæ sunt mediante ministerio angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut in eodem lib., cap. IV, ipse dicit ; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditæ, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus ; et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturæ.

5. Præterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera ; quia cum hoc sit contra rationem entis inquantum est ens, est etiam contra rationem creaturæ; prima namque rerum creatarum est esse, ut dicitur in libro *De causis,* prop. IV. Prædictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resolvuntur, ut probatur in IV *Metaph.,* oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod ejus oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, sint impossibilia in natura, sicut cæcum fieri videntem et mortuum fieri viventem, in hujusmodi oppositum dicti principii includetur. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ Deus facere non potest.

8. Præterea, quædam *Glossa* dicit, Ephes., III, quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis ; mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

7. Præterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non

[1] Et habet decem articulos.

Primo enim quæritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari præter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturæ; 2° utrum omnia quæ Deus facit contra naturam vel contra cursum naturæ, possint dici miracula; 3° utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere; 4° utrum boni angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint; 5° utrum dæmones cooperentur ad miracula facienda; 6° utrum dæmones vel angeli habeant corpora sibi naturaliter unita; 7° utrum angeli vel dæmones possint corpora assumere; 8° utrum angelus vel dæmon, vel corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere; 9° utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei; 10° utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur.

potest facere contra cursum naturalium rerum.

8. Præterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum, *De nat. boni,* cap. IV, est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi.

9. Præterea, Genes., II, 2, dicitur, quod *Deus die septimo cessavit* ab opere quod patrarat;* et hoc ideo, secundum *Glossam* ordin., quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturæ. Unde Augustinus dicit, II *Super Genes. ad lit.*, parum a princ., quod in operibus sex dierum non quæritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturæ cursum.

** Requievit.*

10. Præterea, secundum Philosophum, in VII *Metaph.*, natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum; quia, ut dicitur Rom., XIII, 1 : *quæ a Deo sunt, ordinata sunt**. Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

** Quæ sunt, a Deo ordinatæ sunt.*

11. Præterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non prædicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturæ Deus facere potest.

12. Præterea, totus naturæ cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Joan., cap. I : *Quod factum est in ipso vita erat.* Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

13. Præterea, Philosophus dicit, in II *Phys.*, text. LXXVIII, quod sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur non fit contra cursum naturæ. Ergo nihil fit contra naturæ cursum.

14. Præterea, Anselmus dicit, lib. I : « Cur Deus homo, » cap. XX, circa princ., *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 392, quod « Minimum inconveniens[1] Deo est impossibile. » Inconveniens autem est quod cursus naturæ mutetur, conveniens est autem quod servetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturæ faceret.

15. Præterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile. Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturæ ; quia hoc est impossibile in natura.

16. Præterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens ; quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. II, in fine. Ergo nec quæ sunt contra cursum naturæ, quæ sunt impossibilia per se, ut cæcum videre, facere Deus potest.

17. Præterea, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. I, violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta, et sic non erunt permanentia ; quod videtur inconveniens, nam cæcis illuminantis divinitus permanet visus.

18. Præterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet in III *Physic.*, com. XXXIV, ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem activa ; oportet quod ad illa sola potentia passiva inveniatur in natura ad quæ invenitur potentia activa naturalis ; hoc enim est ejusdem generis ; et hoc etiam dicit Commentator in IX *Metaph.*, text. XI et XVII. Sed ad ea quæ sunt contra cursum naturæ non invenitur aliqua potentia activa naturalis ; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quæ sunt contra cursum naturæ, fieri non possunt propter defectum creaturæ, etsi non propter defectum divinæ potentiæ.

19. Præterea, quidquid Deus aliquando facit, non esset inconveniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconveniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus ; quia

[1] « Quamlibet parvum inconveniens. »

tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconveniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturæ. Ergo Deus nihil facit contra cursum naturæ.

20. Præterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale, ea manente; sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quæ ad hujusmodi effectum habet essentialem ordinem; sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

21. Præterea, inconveniens est ut majus bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est majus quam aliquod bonum particulare cujuscumque; unde Augustinus dicit, *Enchiridii* cap. x, quod Deus fecit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconveniens est quod propter salutem alicujus hominis vel alicujus gentis, Deus mutet cursum naturæ, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum ejus consistit. Nunquam ergo Deus facit contra cursum naturæ.

Sed contra, a privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur Matth., xi, 5 : *Cæci vident, surdi audiunt,* etc. Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturæ.

Præterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura. Ergo non limitatur ejus potentia secundum potentiam naturæ; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturæ.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari præter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis, ut alibi ostensum est; et operando præter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine; vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturæ. Cujus veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quæ huic veritati adversari videntur : quæ quidem sunt tria.

Primum est quorumdam antiquorum philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quæ sit eis causa essendi; etsi[1] posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicujus motus in eis, ut segregationis. Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formæ, quæ sunt naturalium actionum principia, possunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturæ qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed hæc positio est falsa; quia oportet illud quod est principium in entibus esse causam essendi omnibus aliis; sicut summe calidum est causa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in II *Metaph.* Et de hoc plenius alibi tractatum est, I part., q. XLIV, art. 1, ubi ostensum est quod nihil potest esse nisi a Deo.

Secundum autem quod prædictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum Philosophorum qui dixerunt Deum esse causam omnium entium per ejus intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem inquantum cognoscit seipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus; non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim sciam quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum nisi accipiam hunc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem; quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturæ. Sed ista positio est falsa; nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cujuslibet causati, inquantum nihil esse potest quod eum non imitetur; unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est, I part., q. XIV, per totum.

[1] Parm. : « et sic. »

Tertium quod posset prædictam veritatem impedire est positio quorumdam philosophorum, qui dixerunt Deum ex necessitate naturæ res agere; et sic oportet quod ejus operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum; nam supra omne quod ex necessitate naturæ agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi, I part. quæst., XIX, art. 4, ostensum est; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturæ agat, quod etiam in alia quæstione multipliciter ostensum est.

His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturæ, sequitur quod potest præter cursum naturæ aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, inquantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriæ; aut huic materiæ, sicut visum in cæco; vel quantum ad operationem; inquantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natæ sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Dan., III, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Jordanis, Josue, V.

Ad primum ergo dicendum quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem hujus ignis est; unde Philosophus dicit, in II *Cœli et mundi*, com. XXXVII, quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causæ ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est cælum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem cælestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem. Sicut autem cælum est causa universalis respectu inferiorum, ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cujus etiam ipsum cælum est causa particularis. Nihil enim prohibet unam et eamdem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in prædicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiæ. Sicut ergo per virtutem cæli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem quæ est ex virtute cæli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quæ consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in *Glossa* inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subjungitur, quia « hoc est unicuique natura quod Deus facit. »

Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum; nam in illa *Glossa* loquitur Augustinus de summa lege naturæ quæ attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

Ad tertium dicendum quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturæ ad aliam, quod est quasi naturæ particularis respectu ipsius; non tamen potest facere contra ordinem creaturæ ad seipsum. Justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem justitiæ Deus facere non potest. Cursus autem naturæ est secundum ordinem unius creaturæ ad aliam; et ideo contra cursum naturæ Deus facere potest.

Ad quartum dicendum quod sicut Deus potest facere præter causas naturales effectus in rebus corporalibus, ita potest facere præter ministerium angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi præter utrumque. Nam præter causas naturales facit ut homo effectum quem causis visibilius attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinæ potentiæ considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod præter ministerium angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

Ad quintum dicendum quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ita non potest facere ea

quæ sunt impossibilia in natura, inquantum prædictum impossibile in se claudunt; sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitæ; unde Deus hoc non facit, sed quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat, quod contradictionem non includit; et eadem ratio est de aliis quæ sunt impossibilia naturæ, quæ facere potest.

Ad sextum dicendum quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab æterno prævidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturæ cursum, ut tamen præordinaretur in æterna sua voluntate quod præter cursum istum quandoque facturus erat.

Ad septimum dicendum quod Deus faciendo præter cursum naturæ, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicujus particularis causæ ad suum effectum.

Ad octavum dicendum quod malum pœnæ est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cujuslibet defectus naturalis; sed malum culpæ est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpæ, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo hujusmodi mali Deus causa esse non potest : contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

Ad nonum dicendum quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis praeexistentibus, quæ aliquo modo in operibus sex dierum præextiterunt. Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum præcesserunt, licet tunc oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturæ, quando natura instituebatur.

Ad decimum dicendum quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

Ad undecimum dicendum quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et hujusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quæ sunt inferioribus agentibus impossibilia.

Ad duodecimum dicendum quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturæ; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturæ, possit facere contra suam artem : nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

Ad decimum tertium dicendum quod Philosophus loquitur de his quæ in natura aguntur; ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

Ad decimum quartum dicendum quod cursum naturæ servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus; unde si ordo divinæ providentiæ habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

Ad decimum quintum dicendum quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter; unde Deus non potest scire aliquod falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile quod simpliciter est impossibile : et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

Ad decimum sextum dicendum quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se : unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale : sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est major albedine parietis : similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se : præteritum non fuisse; quod contradictionem implicat : unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est imposibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

Ad decimum septimum dicendum quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores : et inde est quod illa quæ fiunt in corporibus inferioribus ex impressione cælestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferio-

rum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunæ. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

Ad decimum octavum dicendum quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum : unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinen ad diversos agentes. Unde, nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quæ inferior potentia facere non potest : et ista vocatur potentia obedientiæ, secundum quod quælibet creatura Creatori obedit.

Ad decimum nonum dicendum quod ordinatio cujuslibet rei creatæ ad suam operationem est a Deo ; unde si ex divina providentia præter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens..

Ad vicesimum dicendum quod licet Deus faciat aliquem effectum præter actionem causæ naturalis, non tamen tollit ordinem causæ ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum , licet non combureret tres pueros in camino.

Ad vicesimum primum dicendum quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturæ, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturæ aliquid fiat ad salutem hominis, quæ consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

ARTICULUS II.

Utrum omnia quæ Deus facit præter causas naturales vel contra cursum naturæ, possint dici miracula (*a*).

Secundo quæritur , utrum omnia quæ Deus facit præter causas naturales vel contra cursum naturæ, possint dici miracula. Et videtur quod non. Quia, sicut ex verbis Augustini haberi potest, *Tract.* VIII *in Joan.*, et III *De Trinitate,* cap. v, miraculum est « aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturæ et præter spem admirantis apparens. Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturæ etiam in minimis rebus; sicut cum ex aqua fecit vinum, Joan., II, quæ tamen operatio præter operanem causarum naturalium fuit. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales miracula dici possunt.

2. Præterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici. Sed hujusmodi operationes divinæ præter causas naturales Apostolorum tempore frequenter fiebant ; unde dicitur Act., v, 15, quod in plateis ponebantur infirmi, etc. Ergo hujusmodi non erant insolita, et ita non erant miracula.

3. Præterea, illud quod natura potest operari non est supra facultatem naturæ. Sed quandoque divinitus fiunt præter naturales causas quæ etiam natura facere posset; sicut patet cum Dominus curavit socrum Petri a febribus quibus tenebatur, ut dicitur Luc., IV, 38. Ergo non fuit supra facultatem naturæ, et ita non fuit miraculum.

4. Præterea, mortuum reviviscere non potest contingere per operationem naturalis causæ. Sed resuscitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos vivificabit, est a sanctis expectata; unde in Symbolo dicitur : « Expecto resurrectionem mortuorum. » Ergo non omne illud quod Deus operatur præter causas naturales, est præter spem humanam, et ita non est miraculum.

5. Præterea, creatio cæli et terræ, et etiam creatio animarum rationalium est a Deo præter alias causas agentes : solus enim Deus creare potest, ut in alia quæstione, art. 1 et 4, est habitum. Sed tamen hæc non possunt dici miracula : quia hæc non fiunt ad gratiæ ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, ut Augustinus dicit; sed ad naturæ institutionem. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, possunt dici miracula.

6. Præterea, justificatio impii fit a solo Deo præter causas naturales; nec est miraculum, sed magis finis miraculi : ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum. Ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales sunt miracula.

7. Præterea, magis est mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente. Sed Deus est potentior quam natura : cum autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum; sicut cum operatur sanationem infirmi vel aliquid hujusmodi.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. CV, art. 7.

Ergo multo minus potest dici miraculum, quando Deus illud operatur.

8. Præterea, monstra fiunt contra naturam; nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quæ contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

9. Præterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem. Sed incarnatio Verbi non est ad confirmationem fidei tanquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei objectum. Ergo non est miraculum : et tamen hoc solus Deus facit nulla alia causa agente : ergo non omnia quæ Deus facit præter causas naturales, sunt miracula.

Sed contra, Augustinus[1] dicit, quod « Triplex est rerum cursus : naturalis, voluntarius et mirabilis. » Ea autem quæ solus Deus operatur præter causas naturales non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium, quia nec natura nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinent ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.

Præterea, Richardus de Sancto Victore dicit quod miraculum est opus Creatoris, manifestativum divinæ virtutis. Hujusmodi autem sunt quæ a Deo præter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula.

Respondeo dicendum, quod miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio *Metaph.*, lib. I, cap II, circa med. : quorum unum est, quod causa illius quod admiramur sit occulta; secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur; sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitæ virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo secundum se; alio modo quoad nos. Quoad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi, nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis : et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri; sicut sciens virtutem calamitæ per doctrinam vel per experimentum, non miratur prædictum effectum; ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cujus causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet; et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quæ in rebus omnibus secretissime operatur : et ideo illa quæ sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi dicuntur proprie miracula; ea vero quæ natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quæ Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturæ ordinem, in hoc quod dicitur, « supra facultatem naturæ, » cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur « arduum » Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur « præter spem admirantis apparens; » cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur « insolitum. » Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

Ad primum ergo dicendum quod « arduum » quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparationem ad facultatem naturæ. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non potest, hoc arduum reputatur.

Ad secundum dicendum quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturæ, etiam si quotidie iteraretur; sicut transubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum : magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit.

Ad tertium dicendum quod circa ea quæ Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quædam dicantur fieri supra naturam, quædam contra naturam, quædam præter naturam. Supra naturam quidem,

[1] Non Augustinus, sed Anselmus, in lib. *De conceptu virginali et peccato originali*, cap. XI, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 446.

inquantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest : quod quidem contingit dupliciter : vel quia ipsa forma inducta a Deo omnino a natura induci non potest, sicut forma gloriæ, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi ; vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam, sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit; sicut quando conservavit pueros illæsos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est quod virgo peperit. Præter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Joan., II, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvæ per digestionem producitur), vel quia est in divino opere major multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quæ sunt productæ in Ægypto ; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicujus sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et in alio tempore, non in isto curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia hujusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturæ excedunt.

Ad quartum dicendum quod resurrectio mortuorum futura est præter spem naturæ, licet non sit præter spem gratiæ : de qua duplici spe habetur Rom., IV, 18 : *In spem contra spem credidi.*

Ad quintum dicendum quod cælum et terra et etiam animæ rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo : et ideo hujusmodi rerum creationes non sunt miracula.

Et similiter dicendum ad sextum de justificatione impii.

Ad septimum dicendum quod ea quæ fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quæ Deus miraculose facit, non fiunt a natura; et ideo ratio non procedit. Et præterea, natura operans est causa manifesta nobis. Deus autem est causa occulta; et propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturæ.

Ad octavum dicendum quod monstra, licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem.

Ad nonum dicendum quod incarnatio Verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est majus omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur : et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius; sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendam.

ARTICULUS III.

Utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere (*a*).

Tertio quæritur, utrum creaturæ spirituales sua naturali virtute possint miracula facere. Et videtur quod sic. Quod enim potest virtus inferior, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creaturæ spiritualis est supra virtutem naturæ corporalis : unde dicitur Job, XLI, 24 : *Non est potestas super terram quæ ei possit comparari.* Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula.

2. Præterea, quanto aliquid est magis actu, tanto est magis activum, eo quod unumquodque agit inquantum actu est. Sed formæ quæ sunt creaturæ rationales, sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in creatura corporali, eo quod sunt magis immateriales. Ergo sunt magis activæ. Sed formæ quæ sunt in natura corporali producunt sui similes in natura. Ergo multo magis possunt hoc facere formæ quæ sunt in mente creaturæ spiritualis ; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales præter causas naturales; quod est miraculosum.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. CI, art. 2.

3. Præterea, intellectus angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano sunt aliquæ formæ activæ, quæ scilicet sunt in intellectu practico, ut formæ artis. Ergo multo fortius in intellectu angeli sunt formæ activæ : nam ideas intellectus divini constat esse maxime activas.

4. Sed dicebat quod formæ activæ quæ sunt in intellectu angeli applicantur ad effectum, mediante corporali agente, sicut etiam formæ intellectus humani. — Sed contra, omnis virtus quæ non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale : frustra enim potentia motiva esset data animali, nisi darentur ei instrumenta motus. Sed angelo non est naturaliter corpus unitum. Ergo virtus sua non requirit ad sui operis executionem corporeum activum.

5. Præterea, omnis virtus quæ excedit proportionem sui organi, potest habere aliquam actionem præter illud organum : quia enim oculus non adæquat virtutem totius animæ, efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem angeli. Ergo potest angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus : et sic videtur quod virtute naturæ suæ possit miracula facere.

6. Præterea, plus excedit virtus angeli omnem virtutem corpoream quam corpus cæli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute cælestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum, quæ sunt propriæ virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

7. Præterea, secundum Augustinum, in III *De Trin.*, cap. IV. omnia corpora a Deo per spiritum vitæ rationalem reguntur ; et hoc idem dicit Gregorius, in IV *Dial.*, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 329 ; et sic videtur quod motus cæli et totius naturæ sit ab angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formæ in corpus præter virtutes naturales corporis activas ; ex sola enim imaginatione aliquis calescit et infrigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione angeli moventis cælum, præter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest angelus facere miraculum.

8. Sed dicebat quod accidit ex eo quod anima est forma corporis : non autem angelus est forma corporalis creaturæ. — Sed contra, quidquid provenit ex anima per ejus operationem, provenit ex ea inquantum est motor, non inquantum est forma ; non enim per operationem anima est forma corporis, sed motor. Prædictæ autem impressiones quæ fiunt in corpus ab anima sequuntur impressionem animæ aliquid imaginantis. Ergo non sunt ab anima inquantum est forma, sed inquantum est motor.

9. Præterea, ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia ejus virtus est infinita. Sed in libro *De causis*, prop. XVI dicitur quod virtus intelligentiæ est infinita, præcipue ad inferius ; quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum cæli, ut ostensum est, qui natus est esse sempiternus ; sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita, ut probatur in VIII *Physic.*, com. LXXX. Ergo videtur quod angeli possint miracula facere etiam naturali virtute.

10. Præterea, in lib. *De causis*, prop. XVII, dicitur quod virtus omnis unita plus est infinita quam virtus multiplicata; et ibidem Commentator dicit quod quanto virtus intelligentiæ magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiæ : nam virtutem gratiæ non cognovit. Ergo angelus sua virtute naturali mirabilia facere potest.

11. Sed dicebat quod angelus potest mirabilia facere non virtute propria, sed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando hujusmodi res ad effectum quem intendit. — Sed contra, applicatio hujusmodi seminum naturalium, in quibus existunt activæ virtutes naturæ, ad effectum aliquem, esse non potest nisi per motum localem. Sed ejusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiæ spirituali ad motum localem et alios motus : nam quilibet motus naturalis habet proprium et determinatum motorem. Ergo si possunt angeli suo imperio applicare hujusmodi semina ad effectum naturæ per motum localem, poterunt etiam per

motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio, quod est mirabilia facere.

12. Præterea, ejusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur; sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicujus corporis talis formæ inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturæ impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur : dicitur enim esse expertum quod virtute alicujus scripti aliquis in igne positus non fuit combustus : quod planum est non fuisse operationis divinæ, quæ pro meritis, sine aliquibus scriptis, pœnas a sanctis suis repellit ; et sic remanet quod fuerit factum dæmonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente. Et nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur, sicut patet in miraculo trium puerorum.

13. Præterea, nobilior est forma quæ est in imaginatione et in sensu, quam forma quæ est in materia corporali, quanto est magis immaterialis. Sed spiritualis creatura in phantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam sit: unde dicit Augustinus, in XVIII lib. *De civit. Dei,* cap. XVIII, parum ante med. : « Nec sane dæmones naturas creant; sed specie tenus quæ a Deo vero sunt creata, commutant : » et postea subjungit, quod hoc fit per immutationem phantasiæ. Ergo multo fortius potest imprimere formam in materiam corporalem; et sic idem quod prius.

14. Sed dicebat, quod immutatio phantasiæ a dæmone non fit per hoc quod novæ formæ imprimantur, sed per compositionem et divisionem formarum præexistentium. — Sed contra, anima est nobilior quam natura corporalis. Si ergo dæmon per suam virtutem potest facere illud quod est propria operatio animæ sensitivæ, scilicet componere et dividere imagines; videtur quod multo fortius possit facere sua virtute operationes naturæ corporeæ; et sic idem quod prius.

15. Præterea, sicut se habet virtus ad virtutem, ita se habet operatio ad operationem. Sed virtus angeli non dependet a virtute creaturæ corporalis. Ergo nec ejus operatio ab operatione creaturæ corporalis; et sic præter naturales causas potest miraculose operari.

16. Præterea, sicut facere aliquid ex nihilo est infinitæ virtutis propter infinitam distantiam entis ad nihil; ita reducere aliquid in actum de potentia subest virtuti finitæ. Inter virtutes autem finitas maxima est virtus angeli. Ergo angelus sua virtute potest educere in actum omnes formas quæ sunt in potentia materiæ, absque actione alicujus causæ naturalis; et sic idem quod prius.

17. Præterea, omne agens[1] impeditum agit et patitur. Sed angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin sua actione possit miracula facere præter causas naturales agendo.

Sed contra, ex hoc Deus miracula facit quod natura est ei subjecta. Non est autem subjecta angelis : *non enim angelis subjecit Deus orbem terræ,* ut dicitur ad Hebr., II, 5. Ergo angeli sua naturali virtute miracula facere non possunt.

Præterea, Augustinus dicit, in III *De Trin.,* cap. VIII, in princ., quod non est putandum angelis transgressoribus ad nutum servire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, si ex virtute suæ naturæ creatura spiritualis miracula facere posset. Ergo miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum quod Augustinus in III[2] *De Trin.,* cap. X, a med., postquam quæstionem istam pertractaverat diligenter, sic concludit in fine : « Mihi omnino utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum; ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas; quemadmodum enim hoc faciant angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per angelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quæ requiri de his rebus possunt, quam si essem angelus aut apostolus. » Unde et hac moderatione adhibita, absque assertione

[1] Parm. hic habet : « agens non impeditum, » et in notula : in editis deest : « non. » Sed « non » deest etiam in codicibus, et recte. Nam sensus est : « omne agens impeditum, quando agit patitur, quia est impeditum; unde agens quod agendo non patitur, non impeditur; sed angelus non patitur; ergo... »

[2] Non, ut in Parm. : in II *De Trin.* »

et sententiæ melioris præjudicio, procedendum est, quantum ratio et auctoritas poterit adjuvare. Sciendum est ergo, quod circa hanc quæstionem inveniuntur philosophi dissensisse. Avicenna namque posuit, quod substantia spiritualis quæ cælos movet, non solum mediante cælesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam præter omnem corporis actionem; volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni et imperio prædictæ[1] spiritualis substantiæ quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitatæ permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quæ nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quæ corpus movet; ad cujus imaginationem absque omni alio corporali agente transmutatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram. Hæc autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formæ autem substantiales sunt a substantia spirituali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spirituali substantiæ ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam præter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formæ substantialis, non erit inconveniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis. Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formæ non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiæ per actionem formæ in materia existentis. Quarum primam ponit in VII *Metaphysic.*, com. xxv, xxvii et xxxii, quia, secundum quod ibi probatur, id quod fit proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata. Alia probatio ponitur in VIII *Physicor.*, quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet; oportet quod illud quod est generans et movens secundum hujusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis; omne enim quod movetur, corpus est, ut in VI *Phys.*, a com. lxxxvi usque ad xcx, probatur. Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata quo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit. Nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spirituali movetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicujus formæ receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata, cujus virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus; non de substantia spirituali increata, cujus virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicujus generis. Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit, in III *De Trin.*, cap. viii et ix, quod angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum; philosophi enim prædicti ponunt substantias separatas movere suo imperio cælestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter. Unde et Alexander commentator omnes effectus qui attribuuntur a nobis angelis vel dæmonibus in istis inferioribus, attribuit impressioni corporum cælestium; quod non videtur sufficienter esse dictum.

[1] Parm.: « prædicto. »

Nam hujusmodi effectus non fiunt aliquo determinato cursu, sicut ea quæ fiunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum. Et præterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora cælestia possent; sicut quod virgæ converterentur statim in serpentes, et multa hujusmodi. Fidei autem sententia est, quod non solum corpora cælestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quæ Augustinus, lib. IX *Super Genes.*, cap. XVII, appellat naturæ semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est. Unde Philosophus dicit, in II *Phys.*, com. XXII et LXXIX, quod ars imitatur naturam, et quædam perficit quæ natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam juvat; sicut medicus juvat naturam ad sanandum, alterando et dirigendo [1] per appositionem eorum quæ ad hoc naturalem virtutem habent. In effectus autem hujusmodi producendis ars angeli boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter tria [2]. Primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a cælestibus corporibus, tunc præcipue ars potest sortiri effectum, quando virtus cælestis corporis ad hoc cooperatur. Unde, in operibus agriculturæ et medicinæ, valet consideratio motus et situs solis et lunæ et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt melius, in quibus virtus cælestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et hæc videtur esse ratio quare nigròmantici in invocationibus dæmonum situs stellarum observant. Secunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectus, utpote qui imperio suo corpora localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt. Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis (unde [3], etiam corpus cæleste aliquem effectum habet ex virtute substantiæ spiritualis moventis, sicut quod est causa vitæ, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, et calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ vegetabilis, agit ad speciem carnis); non est inconveniens ponere quod ipsa corpora naturalia, inquantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur majorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen., VI, 4, dicitur : *Gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi*, et *Glossa* quædam (ordinaria) ibidem dicit quod non est incredibile, a quibusdam dæmonibus, qui mulieribus sunt incubi, hujusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet quod angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis.

Ad primum ergo dicendum quod licet naturalis potestas angeli vel dæmonis sit major quam naturalis potestas corporis; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore; unde hoc facit nobilius quam corpus; quia primum movens principalius est in agendo quam secundum.

Ad secundum dicendum quod formæ rerum naturalium in mente angelica existentes sunt magis actuales quam formæ quæ sunt in materia, et propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quod est intelligere; operationis vero quæ est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium, sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem, quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formæ in materia.

Ad tertium dicendum quod formæ etiam quæ sunt in intellectu humano, non sunt activæ rerum artificialium, nisi mediante

[1] Parm. : « digerendo. » — [2] Sic cod.; sed in uno cod. sicut et in Parm. : « propter duo. » — [3] Parm. : « inde. »

voluntate et virtute motiva et organis naturalibus et instrumentis artificialibus.

Ad quartum dicendum quod virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum conjunctum sicut virtus visiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo angelo respondere, quod ejus virtutum adæquaret; et ideo non habuit angelus corporeum organum naturaliter conjunctum. Unde et philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante cælo, posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri cælo ut proprio instrumento, quam animam cæli dicebant. Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima cæli, sicut desiderans a desiderato.

Ad quintum dicendum quod angelus etsi cælum moveat, potest tamen habere actionem in hæc inferiora absque motu cæli movendo alia corpora, et absque omni corpore intelligendo; licet formam [1] in materia absque corporali agente imprimere non possit.

Ad sextum dicendum quod cælum, cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans et movens ad formam; non est autem simile de angelis.

Ad septimum dicendum quod anima naturali ordine suo imperio movet corpus localiter; nam vis ejus appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum, quod etiam est per virtutes motivas quæ sunt organis affixæ et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliæ vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, et similium, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore quæ etiam potest esse infirmitatis causa, præcipue si sit materia disposita.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod virtus angeli dicitur infinita inferius, inquantum non est virtus in materia recepta, et per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen est infinita superius, ut supra dicitur, quia a Deo recipitur in angelo esse finitum; et ideo ejus substantia determinatur ad aliquod genus, et per consequens ejus virtus determinatur ad aliquem modum agendi, quod de Deo dici non potest.

Ad decimum dicendum quod licet angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est, non tamen facit miracula.

Ad undecimum dicendum quod licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus; tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et præcipue si virtus ejus non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animæ ad corpus sibi conjunctum.

Ad duodecimum dicendum quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicujus impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et præcipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.

Ad decimum tertium dicendum quod creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiæ, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiæ immutationem etiam quædam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.

Et per hoc patet responsio ad decimum quartum.

Ad decimum quintum dicendum quod sicut virtus angeli est supra virtutem corporis cælestis, ita et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.

Ad decimum sextum dicendum quod finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quælibet finita, nec quolibet modo; quælibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi.

Ad decimum septimum dicendum quod etsi nihil impediat agens aliquod, non po-

[1] Sic cod.; Parm. : « forma. »

test id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediat. Unde non sequitur, si angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediantur, sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

ARTICULUS IV.

Utrum boni angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint.

Quarto quæritur, utrum boni angeli et homines per aliquod donum gratiæ miracula facere possint. Et videtur quod sic. Ordines angelorum non sunt constituti nisi ad ea quæ angeli faciunt. Sed ordo aliquis angelorum institutus est ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homil. quadam, *Homil.* xxxiv *in Evang.*, quod virtutes sunt per quas signa et miracula frequentius fiunt. Ergo angeli per gratiam miracula facere possunt.

2. Præterea, Act., vi, 8, dicitur : *Stephanus, plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo.* Non autem præmitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiæ etiam homines miracula facere possunt.

3. Præterea, donum gratiæ non datur nisi ad id quod per habentem gratiam fieri potest. Sed aliquibus datur donum gratiæ gratis datæ ad miracula facienda; unde dicitur I ad Cor., xii, 9 : *Alii datur gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum.* Ergo sancti per gratiam miracula facere possunt.

4. Sed dicebat quod sancti dicuntur miracula facere non agendo, sed impetrando a Deo ut fiant. — Sed contra, impetratio orationis fit per ea quæ reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiæ gratis datæ.

5. Præterea, in II *Dial.*, cap. xx, in med., Gregorius dicit quod « qui devota mente Deo adhærent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quæque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate. » Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando. Ergo angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt.

6. Præterea, « Triplex est rerum cursus, » secundum Anselmum, in lib. *De conceptu virginali et peccato originali*, cap. xi, *Patr. lat.*, col. 446, « naturalis, voluntarius et mirabilis. » Sed in cursu rerum naturali angeli tanquam medii inter Deum et corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Augustinus, in III *De Trin.*, cap. iv, non procul a princ. : « Omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitæ rationalem; et Gregorius, in IV *Dial.*, cap. vi, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 329, non procul a fin., dicit : « Nihil in hoc mundo visibili, nisi per creaturam invisibilem disponi potest. » Similiter etiam in cursu rerum voluntario; nam ipsi angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium angeli sunt medii, ita quod eis agentibus miracula fiant.

7. Sed dicebat quod angeli sunt medii non sicut agentes virtute propria, sed virtute divina. — Sed contra, quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo angeli in virtute divina operantur ad miracula facienda, ipsi aliquo modo agunt.

8. Præterea, lex vetus miraculose a Deo est tradita; unde habetur Exod., xix, quod cœperunt audiri tonitrua ac micare fulgura, et nubes densissima operire montem. Sed lex data est per angelos, sicut habetur Galat., iii. Ergo per angelos miracula fiunt.

9. Præterea, Augustinus dicit, in I *De doct. christ.*, circa princ. : « Omnis res quæ habetur et non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est. » Sed potestas faciendi miracula est in Deo; et si alteri daret, in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est; et ita videtur quod angelis et hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

Sed contra est quod dicitur in Psal. lxxi, 18 : *Qui facit miracula magna solus* *.

** Mi… lia s…*

Præterea, sicut dicit Bernardus, in lib. *De dispensatione et præcepto,* ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo

ipse solus potest miracula facere, præter cursum naturalem agendo.

Respondeo dicendum, quod angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiæ, inquantum sunt divinæ virtutis ministri. Et potest dici quod ad miracula facienda angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus et hominibus et angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est angelorum; nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo; quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit in XXII *De civ. Dei*, cap. IX, a med., sic dicens : « Sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos ministros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus, sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quæ per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus fiant), sive aliis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt; tamen attestantur hæc miracula fidei, in qua carnis in æternum resurrectio prædicatur. » Sed Gregorius, in II *Dialog.*, cap. XXX, hanc quæstionem determinare videtur, dicens quod sancti homines, etiam in carne viventes, non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis. Ratione quidem, quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem, quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla oratione præmissa, ut habetur Act., V. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cujusdam ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate cœperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturæ præsentetur divinum præceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum divinæ virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possint (quia sic quandocumque vellent, miracula facere possent; quod tamen Gregorius, in II *Dial.*, ubi supra, non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam sororis precibus impetratam); sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quæ intentiones vocantur, quæ non permanent nisi per præsentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento; et talis virtus potest intelligi donum gratiæ gratis datæ, quæ est gratia virtutum vel curationum; ut sic hæc gratia quæ datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiæ prophetiæ, quæ datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiæ cor ejus tangit, ut Gregorius probat in *Homil.* I *super Ezech.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 788 et seq. Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem, ut in sacramentis patet.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem : verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturæ communicat secundum capacitatem creaturæ, et divinæ sapientiæ ordinem; ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

ARTICULUS V.

Utrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda.

Quinto quæritur, utrum etiam dæmones operentur ad miracula facienda. Et videtur quod sic. Dicitur enim Matth., xxiv, 24 : *Surgent pseudochristi et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna et prodigia.* Sed hæc non operabuntur nisi per virtutem dæmonum. Ergo dæmones operantur ad miracula facienda.

2. Præterea, subito sanare infirmum, miraculum est; sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc., iv. Hoc autem etiam dæmones possunt facere : nam medicinæ adhibitæ infirmo sanitatem accelerant ; possunt autem dæmones agilitate suæ naturæ medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, p ssunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

3. Præterea, facere mutos loqui est miraculum. Majus autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet ; quod Simon Magus faciebat, ut legitur, virtute dæmonis. Ergo potest facere miraculum.

4. Præterea, Valerius Maximus narrat, lib. 1, cap. viii, paulo a princ., quod Fortunæ simulacrum, quod Romæ erat via Latina, non semel, sed bis ita locutum est his verbis : « Rite me matronæ vidistis, riteque dedicastis. » Quod autnm lapides loquantur, majus est miraculum quam quod muti loquantur ; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

5. Præterea, legitur in historiis (id refert August., X *De civ. Dei,* cap. xxvi, a med.), quod quædam virgo vestalis in signum pudicitiæ conservatæ, aquam in vase perforato de Tyberi portavit; nec tamen aqua effusa est : quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute ; quod patet esse miraculum in Jordanis divisione et ejus statione. Ergo dæmones possunt facere miracula.

6. Præterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum est miraculum, ut patet Joan., ii. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed dæmonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat (Augustinus id refert XVIII *De civit. Dei,* cap. xvi, xvii, xviii), socios Diomedis a Troja revertentes in aves fuisse conversos, quæ longo tempore post circa templum Diomedis volabant ; narrat etiam quod Cyrces famosissima maga socios Ulyssis mutavit in bestias, et quod Arcades quodam stagno transito convertebantur in lupos. Ergo dæmones possunt miracula facere.

7. Præterea, adversitates Job dæmone agente procuratæ sunt : quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei potestatem in omnia quæ erant Job. Sed hujusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de cælo descendente, et de vento domum ad interitionem filiorum ejus evertente. Ergo dæmones miracula facere possunt.

8. Præterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute dæmonum, ut habetur Exod., vii. Ergo videtur quod dæmones miracula facere possunt.

9. Præterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt ; unde ex persona reproborum dicitur Matth., vii, 22 : *In nomine tuo prophetavimus, et virtutes multas fecimus.* Ergo et per dæmones vera miracula fieri possunt.

10. Sed contra, tempore Antichristi dæmon maximam virtutem habebit ad operandum : quia, ut dicitur Apocalyp., xx, 3, oportebit eum *solvi modico tempore,* quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula : quod patet per hoc quod dicitur II ad Thess., ii, 9, quod adventus Antichristi erit *in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus.* Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum, quod sicut angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita angeli mali minus possunt ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem : quia, ut Augustinus dicit, III *De Trin.,* cap. ix, a med., quædam quæ angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quæ eorum

naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittantur agere divino judicio quæ secundum naturam possunt): quædam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturæ modus eis a Deo præstitus hoc non permittit. Ad hujusmodi autem quæ sunt supra facultatem naturæ ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas: quia cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinæ virtutis et veritatis; si dæmonibus, quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret, quod divinam bonitatem non decet; unde ea tantum interdum opera faciunt quæ miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quæ eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis, art. præc., patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquæ naturales in corporibus, quæ eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare; hujusmodi autem virtutibus etiam[1] veræ transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quædam quæ non sunt in rerum natura, in imaginatione[2] apparere per commotionem organi phantasiæ, secundum diversitatem spirituum et humorum[3]: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis videatur esse aliquid alterius formæ quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. Possunt ergo dæmones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus, art. 4; et ideo simpliciter dicitur, quod per dæmones vera miracula fieri non possunt.

Ad primum ergo dicendum quod signa et prodigia dicuntur aliqua quæ virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensuum illusionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet dæmonum arte velocius aliquem posse sanari quam per naturam, si sibi relinquatur; quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinæ corpori humano exhibitæ operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale; unde debent talia adhiberi quæ possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent; unde etiam illæ infirmitates ad quarum sanitatem naturæ virtus nullo modo potest, operatione dæmonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem dæmones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute, si id agerent.

Ad tertium dicendum quod locutio canum, et alia hujusmodi quæ Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens; quia non dabat cani dæmon virtutem loquendi sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratæ et articulatæ vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta, angelo tamen bono operante.

Et similiter dicendum ad quartum de locutione simulacri; hoc enim factum fuit dæmone per motum aeris sonum formante similem humanæ locutioni.

Ad quintum dicendum quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos angelos bonos hujusmodi miraculum per retentionem aquæ fecisset; quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per dæmones factum est, nec hoc repugnat prædictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt, quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut dæmones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere. Non tamen est miraculum sicut quando fit divinitus; quia hoc secundum naturalem virtutem dæmonis

[1] Parm. omittit « etiam. » — [2] Parm. addit « facere. » — [3] Parm. : « humorum. »

contingit ad hujusmodi effectum determinatum.

Ad sextum dicendum quod illæ transformationes de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem dæmonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus, XVIII *De civit. Dei*, cap. XVIII.

Ad septimum dicendum quod per aliquem motum aeris dæmones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates Job, operantibus dæmonibus, procuratæ.

Ad octavum dicendum quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in *Glossa* (ordinaria) tangitur. Una est quod non fuerit vero conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam præstigiosam illusionem. Augustinus autem in *Glossa* ibidem posita dicit quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi, quam constat vere in serpentem esse conversam. Quod autem operatione dæmonum virgæ in serpentes sint conversæ, miraculum non fuit; hoc enim facerunt dæmones per aliqua semina collecta, quæ habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit; quia divina virtute, absque omnis naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

Ad nonum dicendum quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatæ miracula facit; quod de dæmonibus dici non potest.

Ad ultimum, quod in contrarium objicitur, dicendum quod tempore Antichristi diaboli potestas solvenda dicitur, inquantum ei multa facere permittentur quæ modo non permittuntur; unde et operabitur multa ab eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quædam præstigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quædam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata. Quæ etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per hujusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

[1] « Prædicare. »

ARTICULUS VI.

Utrum angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita (*a*).

Sexto quæritur, utrum angeli et dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed angeli et dæmones sunt animalia; dicit enim Gregorius, in *Homil. Epiphaniæ*, homil. x, *in Evan.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1110, quod « Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, annuntiare[1] debuit. » De dæmonibus vero dicit Augustinus, in III *Super Genes. ad lit.*, cap. x, in princ.: « Dæmones aerea sunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent. » Ergo angeli et dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Origenes dicit in *Periarchon*, lib. I, cap. VI, in fine, quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cum ergo angeli et dæmones sint substantiæ creatæ, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Hæc autem sunt in dæmonibus, et eadem ratione in angelis; dicit enim Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726, quod malum dæmonis est « Furor irascibilis, concupiscentia amoris phantasia proterva. » Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, aut angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversæ formæ in diversis partibus materiæ receptæ; nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine ejus divisione, nec divisio sine

(*a*) I *Summæ theol.*, q. LI, art. 1.

dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in lib. I *Phys.*, com. xv. Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formæ per se stantes, aut formæ corporibus unitæ. Si sunt formæ per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium inquantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formæ corporibus unitæ oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita; unio enim formæ et materiæ est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod angeli vel sint corpora, vel sint substantiæ increatæ, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

5. Præterea, forma, inquantum hujusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, VIII *De civ. Dei*, in *Lib. LXXXIII Quæst.*, quæst. xxiii, parum a fine. Ergo angeli non sunt formæ tantum, et ita sunt formæ corporibus unitæ.

6. Præterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis; ita nec angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita. Ergo et angeli.

7. Præterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea. Primus autem motus est moventis seipsum, ut habetur in VIII *Physis.* : quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum ergo angeli et dæmones moveant immediate corpora, ut supra, art. 2 hujus quæst., dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

8. Præterea, nobilius habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum; sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

9. Præterea, omnis motus corporis diversimode moti, est moti moventis seipsum; quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens seipsum, ut dicitur in VIII *Phys.*, com. xxix. Sed corpus cæleste movetur diversis motibus; unde planetæ ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

10. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed corpora cælestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem cælestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus, in lib. *De vera relig.*, cap. xxix et lv, videtur quod corpora cælestia habeant vitam, et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas; et sic idem quod prius.

11. Præterea, primum mobile est corpus cæleste. Sed Philosophus probat, in VIII *Physic.*, com. xvii, quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur. Ergo cælum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritualis; et sic idem quod prius.

12. Præterea, secundum Dionysium, c. vii *De divin. nomin.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 871, supremum inferioris naturæ semper attingit ad infimum naturæ superioris, divina sapientia res taliter ordinante. Sed supremum in natura corporali est corpus cæleste, cum sit nobilissimum corporum. Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

13. Præterea, corpus cæli est nobilius corpore humano, sicut perpetuum corruptibili. Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiæ spirituali. Ergo multo magis corpus cæleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

14. Præterea, invenimus quædam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias;

quædam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Genes., I. Ergo et quædam erunt aerea, quædam ignea, et cælestia. Hæc autem non sunt alia quam angeli et dæmones; quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo angeli et dæmones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

15. Præterea, hoc idem videtur per Platonem, qui in *Timaeo* ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum, quod non potest intelligi nisi angelus. Ergo angelus est animal; et sic idem quod prius.

16. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Physic.*, a com. LXXXVI usque ad XCX. Sed angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

17. Præterea, Verbum Dei est nobilius quolibet angelo. Sed Verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem angeli, si ponatur corpori naturaliter unitus.

18. Præterea, Porphyrius dicit, in *Prædicabilibus,* in cap. « De differentia, » non procul a fin., quod mortale additum in definitione hominis separat nos a diis; per quos non possunt nisi angeli intelligi. Ergo angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

Sed contra, Damascenus dicit, lib. II *Fidei orth.*, cap. III, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 866, quod « angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea. »

Præterea, in libro *De causis*, propos. VII, dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed angelus est intelligentia; quod patet per Dionysium, c. VII *De divin. nom.*, § 2 *Patr. græc. lat.,* t. III, col. 867, qui vocat angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo angelus nec est corpus, nec corpori unitus.

Præterea, differentiæ dividentes angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

Præterea, invenitur quædam substantia spiritualis quæ dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quædam autem quæ dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quædam quæ non indigeat corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et hujusmodi non potest esse alia quam angelus vel dæmon. Quod autem sit aliqua quæ indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

Præterea, quædam forma est quæ nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quædam etiam est quæ est anima, sed non spiritus, sicut forma bruti; quædam quæ est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quædam ergo erit quæ erit spiritus et non anima, et hujusmodi est angelus; et sic non est corpori unitus naturaliter; quod est de ratione animæ.

Respondeo dicendum quod circa substantias incorporeas ponendas antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui philosophi dixerunt nullam substantiam incorpoream esse; sed omnes substantias esse corpora; in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur, in libro *Confess.* Hæc autem positio est etiam per philosophos improbata. Aristoteles autem, in VIII *Phys.*, hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quæ continuitatem motus causet. Iterum hoc probavit alio modo, XII *Metaph.*, quia actus est prius potentia, et natura et tempore simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum potentia tempore præcedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis platonicorum; oportet enim ante esse determinatum et particulatum præexistere aliquid non particulatum; sicut si ignis natura particulariter et quodam modo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo

quod est per essentiam ignis; unde, cum esse, et reliquæ perfectiones et formæ inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptæ, oportet præexistere aliquam substantiam incorpoream, quæ non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quæ solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quæ solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quæ nón sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in VII *De civ. Dei,* lib. IV, cap. XXXI, parum ante med., quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus, sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus ejus divinitatis cultum exhibebant. Sed hæc etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in VIII *Physicor.*, com. XXXVII; imperium enim est alicujus præeminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati. Secundo, quia si quælibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur movere seipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem seipsum movet se per voluntatem, inquantum aliquid appetit; appetitus enim est movens motum; appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream conjunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum; quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hic et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum; quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens; substantia enim quælibet est intelligens, substantia enim quælibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam conjunctam corpori esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et hæc est probatio Aristotelis in XI *Metaph.;* non enim potest dici quod movens seipsum, nihil desideret extra se, quia nunquam moveretur; motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum movens seipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in VIII *Physicor.*, com. XXIX, si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Cælum autem, cujus animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quæ est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quæ nulli corpori est conjuncta, quæ est per seipsam subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiæ et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum objectionis tangitur in comment. lib. *De causis.*

His opinionibus abjectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori conjunctas, quasdam vero nulli corpori conjunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideæ, ut Macrobius narrat, lib. I *Super somn. Scipionis*, non procul a princ. Substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices; quasdam quidem conjunctas cælestibus corporibus, quas platonici deos appellabant; quasdam autem conjunctas corpori-

bus aereis, quas dicebant esse dæmones. Unde Augustinus in VIII *De civitate Dei*, cap. XVI, parum a princ., introducit hanc definitionem dæmonum ab Apuleio datam : « Dæmones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore æterna. » Et omnibus prædictis substantiis incorporeis ratione suæ sempiternitatis gentiles platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas grossioribus[1] corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis, quæ sunt animæ hominum et aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo cælestia corpora esse animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum cælestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationibus posuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobilius est corpore elementari, et maxime quantum ad formam; quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiæ incorporeæ, quæ sunt nobilissimæ formæ, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundent secundum materiæ quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem hæc in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiæ incorporeæ uniantur ut formæ corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habeat eamdem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturæ; unde oportet, si substantiæ aliquæ spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitæ, quod etiam toti aeri uniantur; et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur ; quamvis et hoc quidam antiqui ponerent, ut dicitur in I *De anima,* com. XX, qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hæ operationes absque corpore compleantur; omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videntur platonici sensisse de dæmonibus, dicentes eos esse animo passivos; cum tamen passio non sit nisi in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII *Phys.*, com. XX), oportet quod tales substantiæ corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiæ spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitæ. Utrum autem aliquæ substantiæ incorporeæ sint cælestibus corporibus unitæ ut formæ, Augustinus sub dubio relinquit, in II *Super Gen. ad lit.*, cap. ult. Hieronymus autem asserere videtur, super illud Eccle., I, 6 : *Lustrans universa per circuitum* * *spiritus,* et etiam Origenes, lib. I *Periarch.*, cap. VII. Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et angelis secundum Scripturam divinam constituatur, non possent illæ substantiæ spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen Augustinus, in *Enchir.*, cap. LVIII, hoc etiam sub dubio relinquit, sic dicens : « Nec illud quidem certum habetur, utrum ad eamdem societatem, scilicet angelorum, « pertineat sol, luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia, videantur. Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat. » Quæ quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiæ incorporeæ corporibus sunt etiam digniores : corpora autem superiora intantum inferiora excedunt, quod terra habet comparationem ad cælum sicut punctum ad sphæram, ut astrologi probant. Unde et substantiæ incorporeæ, sicut Dionysius di-

* circ

[1] Parm. addit « terræ. »

cit, cap. XIV, *Cælest. hier., Patr. græc. lat.*, t. III, col. 322, omnem multitudinem materialium specierum transcendunt; quod significatur Dan., VII, 10, cum dicitur: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Quod quidem affluentiæ divinæ bonitatis concordat, ut scilicet ea quæ nobiliora sunt, illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quæ per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem, quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur; sicut inter animalia et plantas inveniuntur quædam animalia imperfecta, quæ et cum plantis communicant quantum ad fixionem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quæ Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniantur, et non solum illæ substantiæ quæ sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas ejus providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, præter ordinem causarum universalium operatur, non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis naturæ, quæ sunt motus corporum cælestium, sed etiam in aliis quæ Deus particulariter in singulis operatur, et præcipue quantum ad homines, quorum mentes cælestibus motibus non subjiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus angelos et dæmones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos, sicut dicit Dionysius.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora angelorum et dæmonum, absque assertione utitur platonicorum sententia. Unde et XXI *De civit. Dei*, cap. XX, utramque opinionem prosequitur de pœna dæmonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant dæmones aerea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

Ad secundum dicendum quod Origenes in pluribus platonicorum opinionem sectatur; unde hujus opinionis fuisse videtur quod omnes substantiæ creatæ incorporeæ sint corporibus unitæ; quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

Ad tertium dicendum quod Dionysius absque dubio angelos et dæmones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiæ pro voluntate inordinata, et nomine phantasiæ pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. I, a med., et Prov., XIV, dicitur: *Errant qui operantur malum.*

Ad quartum dicendum quod si angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei, ex ratione prædicta, nisi ponatur quod sit eadem materia angelorum et corporum. Posset autem dici quod esset alia materia a materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione sed per ordinem ad alterius generis formam; nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus quod non sint angeli ex materia et forma compositi, sed sint formæ tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati; forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formæ et esse materiæ in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quæ sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens non formale.

Ad quintum dicendum quod, secundum Philosophum, in II *Phys.*, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formæ participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quæ esse participant et non sunt suum esse.

Ad sextum dicendum quod virtus angeli secundum naturæ ordinem est superior, et per consequens universalior quam virtus animæ humanæ: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

Ad septimum dicendum quod movens seipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens im-

mobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

Ad octavum dicendum quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter : sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, inquantum habet esse infimum, quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori; unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

Ad nonum dicendum quod retrogradatio quæ videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et ejusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo excentricos et epyciclos secundum Ptolemæum, vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur cælestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario conjuncto quam quod a separato.

Ad decimum dicendum quod corpora cælestia, etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

Ad undecimum dicendum quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disjunctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens seipsum, cujus una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem præeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

Ad duodecimum dicendum quod id quod est supremum in corporibus attingit ad infimum spiritualis naturæ per aliquam participationem proprietatum ejus sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

Ad decimum tertium dicendum quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est cælesti corpore; sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora cælestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma cæli perficit materiam cui præbet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quæ movet cælum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

Ad decimum quartum dicendum quod aerea corpora esse non possunt rationibus prædictis.

Et per hoc patet responsio ad decimum quintum, quod procedit de opinione Platonis.

Ad decimum sextum dicendum quod angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur; sed æquivoce motus dicitur de motu angelorum et de motu corporum.

Ad decimum septimum dicendum quod Verbum Dei non unitur corpori ut forma : quia sic fieret una natura ex Verbo et carne; quod est hæreticum.

Ad decimum octavum dicendum quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod deos nominat dæmones; quos ponebant animalia, et etiam corpora cælestia.

ARTICULUS VII.

Utrum angeli vel dæmones possint corpus assumere (*a*).

Septimo quæritur, utrum angeli vel dæmones possint corpus assumere. Et videtur quod non. Corpus enim substantiæ incorporeæ unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita; quod est contra prædicta, art. 6. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi inquantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis; quia sic angelus et dæmon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim angelus linguam asinæ Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici quod angelus vel dæmon corpus assumat.

2. Præterea, si angeli vel dæmones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruen-

(*a*) I *Summæ theol.*, q. LI, art. 2.

dos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

3. Præterea, Deus in Veteri Testamento patribus apparuit, sicut et angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat, in III *De Trinit.*, cap. xi et xii. Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium incarnationis. Ergo nec angeli apparentes corpora assumunt.

4. Præterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animæ, ita non esse unitum naturaliter convenit angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec angelus potest corpus assumere.

5. Præterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quædam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

6. Præterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed inter angelum et corpus non est aliqua proportio; cum sint omnino generum diversorum, et per consequens incompossibilia. Ergo angelus non potest assumere corpus.

7. Præterea, si angelus assumit corpus, aut corpus cæleste, aut aliquod de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus cæleste, cum corpus cæli dividi non possit, nec a loco suo divelli ; similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhæreret ; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet ; similiter autem nec terreum, cum subito dispareant, ut patet de angelo Tobiæ. Ergo nullo modo corpus assumunt.

8. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex angelo et corpore non potest fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit Philosophus in I *Physic.*, com. xvi; non enim possunt fieri unum continuatione, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo angelus non potest corpus assumere.

9. Præterea, si angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quæ videntur, aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum, quod est impossibile, nisi dicatur quod angelus assumit hominem, quod videtur inconveniens. Si autem non sunt veræ species, hoc etiam inconveniens videtur; non enim decet aliqua fictio angelos veritatis. Nullo ergo modo angelus corpus assumit.

10. Præterea sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quæst., angeli et dæmones virtute suæ naturæ non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus naturalibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine; qualiter constat quod angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc, per hoc quod angeli assumant corpora.

11. Præterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus angelorum ad corpora, videtur quod non possint movere, et per consequens nec assumere.

12. Sed dicebat quod angeli imperio solo movent corpus motu locali. — Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in VII *Physic.*, com. x usque xiii. Sed ex hoc quod angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

13. Præterea, motus[1] corporalis non obedit angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5. Figura autem, quædam forma est. Ergo non potest solo imperio angeli corpus aliquod figurari ut habeat effigiem hominis aut alicujus hujusmodi, in quo angelus appareat.

14. Præterea, super illud Psalm. x : *Dominus in templo sancto suo*, dicit *Glossa* (interlinearis), quod etsi dæmones exterius simulacris præsideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

15. Præterea, si assumunt aliquod corpus, aut toti corpori uniuntur, aut alicui parti ejus. Si solum alicui parti, non poterunt

[1] Codex 15806 habet : « materia » ad marginem.

totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum; quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis simul; quod est solius Dei. Non ergo angelus potest corpus assumere.

Sed contra est quod legitur de angelis apparentibus Abrahæ, ut habetur in Genes., XVIII, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de angelo qui Tobiæ apparuit.

Respondeo dicendum quod quidam eorum qui sacræ Scripturæ credunt, in qua apparitiones angelorum leguntur, dixerunt quod angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quæcumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione angelorum, contigerunt[1] in visione prophetiæ, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et hæc positio veritatem Scripturæ non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum propheticæ visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinentia; sicut quod dicitur Ezech., VIII, 3: *Elevavit me spiritus inter cælum et terram, et adduxit me in Hierusalem in visionibus Domini**. Unde patet quod illa quæ fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in Veteri Testamento. Unde simpliciter concedendum est quod angeli, quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subjectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes. Primo quidem et principaliter quia omnes illæ apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua Filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit, in III *De Trin.*, cap. XI et XII. Unde cum Filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichaei fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, angeli hominibus apparerent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii in epistola quam scribit ad Titum; dicit enim, quod ideo in divina Scriptura res divinæ nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, inquantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quæ sunt velut quædam imagines divinorum. Unde similiter cum angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem; sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et hæc triplex visio assignatur ab Augustino, XI *Super Genes. ad lit.*, cap. VII et XXIV. Tertia ratio potest esse, quia etsi angeli natura nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum æqualitatem et societatem; sicut habetur Matth., XXII, 30: *Erunt sicut angeli in cælo.* Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur; ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum; sicut et Filius Dei dum ad nos descendit, ad sua nos elevavit. Dæmones autem quando in angelos lucis se transfigurant, quod boni angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moliuntur.

* *Terram et cælum, et adduxit me in Jerusalem, in visione Dei.*

Ad primum ergo dicendum quod non omne corpus quod movet angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo angelus corpus non ut suæ naturæ uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suæ personæ, sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam repræsentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repræsentari possunt. Tunc ergo angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad repræsentationem suam est aptum; sicut patet per Dionysium in fine *Cælestis hierar.*, cap. V, a med., ub

[1] Parm.: « contingunt. »

ostendit quod per corporales formas, angelorum proprietates intelliguntur.

Ad secundum dicendum quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem, sed etiam corporalis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod sicut dicit Augustinus, in III *De Trinit.*, cap. XI et XII, omnes Dei apparitiones quæ in Veteri Testamento leguntur, factæ sunt ministerio angelorum, qui aliquas species vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animum hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus prædictis angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per repræsentationem hujusmodi corporum, angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque angelum.

Ad quartum dicendum quod nulla res habet potestatem supra suum esse; omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam præsupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo prædicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figuræ.

Ad quintum dicendum quod istæ duæ operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinatæ; et ideo nihil prohibet quin ea angelus simul exequatur.

Ad sextum dicendum quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse angeli ad corpus proportio; cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis ejusdem : nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quæ proportio potest dici.

Ad septimum dicendum quod ex quolibet elemento potest angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter, et sic figuram recipere et retinere, et per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad præsens non sit differentia inter purum aerem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

Ad octavum dicendum quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem angelus corpori non unitur, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figuræ, sicut supra dictum est.

Ad nonum dicendum quod corpora illa quæ angeli assumunt, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quæ sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei, quæ est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non objiciunt oculus angeli ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricæ locutiones sunt falsæ, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliæ significantur.

Ad decimum dicendum quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis; sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad hujusmodi accidentia exteriora, et præcipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensentur et rarefiunt, et nubes diversimode figurantur.

Ad undecimum dicendum quod angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

Ad duodecimum dicendum quod imperium angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

Ad decimum tertium dicendum quod figura est quædam forma quæ per abscissionem materiæ et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum hujusmodi potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

Ad decimum quartum dicendum quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter : uno modo ut sit infra terminos quantitatis; et sic nihil prohibet diabolum in aliquo corpore esse : alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis

Deus non sit pars essentiæ alicujus rei. Potest autem et secundum *Glossam* intelligi dæmon in simulacro non esse sicut idololatræ putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

Ad decimum quintum dicendum quod angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte ejus, eadem ratione qua et anima : licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul; comparatur enim totum corpus assumptum ad angelum sicut unus locus.

ARTICULUS VIII.

Utrum angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere (*a*).

Octavo quæritur, utrum angelus vel dæmon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei adesset. Sed hujusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit prædicta opera exercere.

2. Præterea, anima est nobilior quam natura. Sed angelus non potest opus naturæ facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animæ per corpus assumptum quod anima caret.

3. Præterea, inter omnes operationes animæ quæ per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quæ est propria angeli. Sed angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animæ facere.

4. Præterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo angelus utens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere : nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

5. Præterea, ultima operatio animæ vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio : prius enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod angelus, vel corpus assumptum ab ipso nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

6. Sed dicebat quod angelus vel dæmon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso; sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat. — Sed contra : semen animalis præcipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem dæmon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum prædictum.

7. Præterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a dæmonibus generari, non essent majoris staturæ et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur Genes., VI, 4 (aliis verbis), quod cum *ingressi essent filii Dei ad filias hominum illæque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes** *a sæculo, viri famosi.*

** I... s... ist... po...*

8. Præterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

9. Præterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem angeli vel dæmones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo angeli vel dæmones per corpus assumptum comedere possunt.

1. Sed contra est quod dicitur Genes., XVIII, 9, de angelis qui apparuerunt Abrahæ : *Cum comedissent, dixerunt ad eum : Ubi est Sara uxor tua?* Ergo et comedunt et loquuntur angeli in corporibus assumptis.

2. Præterea, Genes., VI, 2, super illud : *Videntes filii Dei*, etc., dicit *Glossa* Hieron. : « Verbum hebraicum אלסיב utriusque numeri est; Deum enim et deos significat. Ideo Aquila filios deorum dicere ausus est

(*a*) I *Summæ theol.*, q. LI, art. 3, et quodl. III, art. 5.

deos, sanctos vel angelos intelligens. » Ergo videtur quod angeli generent.

3. Præterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures, et sic de aliis.

Respondeo dicendum quod actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur : scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur ; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet : a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quæ sunt a principio intrinseco. Considerandum est ergo, quod in operationibus animæ, quædam sunt quæ non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum ; et hujusmodi actiones angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis, sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam ; similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quædam vero actiones sunt animæ quæ quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum ; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis ; sicut patet in locutione, quæ formatur per motum organorum et aeris, et comestione, quæ perficitur per divisionem cibi et trajectionem in partes interiores. Unde locutio quæ attribuitur angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quædam similitudinaria per similitudinem effectus ; et similiter dicendum est de comestione. Unde et Tobiæ, xii, 18, dicit angelus : *Cum essem vobiscum, ... videbar quidem vobiscum manducare et bibere ; sed ego cibo invisibili et potu utor*. Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per angelum ; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi operationes non naturaliter angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

Ad secundum dicendum quod veras operationes animæ angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod jam dictum est, quare sensus non potest angelis in corporibus assumptis attribui.

Ad quartum dicendum quod vera locutio attribui non potest angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod angelis bonis generare nunquam attribuitur ; sed de dæmonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod dæmones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in objiciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, vel per virtutem suæ naturæ, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem dæmon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit, in III *De Trin.*, cap. viii et ix.

Ad sextum dicendum quod circa evaporationem seminis potest dæmon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quæ calor naturalis conservetur in semine.

Ad septimum dicendum quod proculdubio generatio prædicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius dæmonis, sed viri cujus fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et majores ; quia dæmones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispositionem possunt ad hoc cooperari. Et præcipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

Ad octavum dicendum quod comestio attribuitur angelis in corporibus assumptis,

non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem, cujus corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote ejus existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturæ. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam præcedentem[1].

Et per hoc patet responsio ad nonum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod comestio et locutio qualiter angelis sit attribuenda, dictum est.

Ad secundum dicendum quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, et angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

Ad tertium dicendum quod instrumenta sensuum assumunt angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

ARTICULUS IX.

Utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

Nono quæritur, utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratiæ enim gratis datæ a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiæ vero gratis datæ diversis distribuuntur, secundum illud I ad Corinth., XII, 4 : *Divisiones gratiarum sunt.* Sed facere miracula est gratiæ gratis datæ; unde in eodem capitulo dicitur : *Alii operatio virtutum,* etc. Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

2. Sed dicebat quod attribuitur fidei tanquam merenti, gratiæ gratis datæ tanquam exequenti. — Sed contra est quod dicit *Glossa* (ordinaria) super illud Matth., VII : *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc. : « Prophetare, virtutes facere, dæmones ejicere, interdum non est meriti illius qui operatur; sed invocatio nominis Christi. » Ergo videtur quod sit fidei attribuendum.

[1] Parm. : « præjacentem. »

3. Præterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

4. Præterea, cum sancti orando miracula faciant, illi virtuti præcipue debet miraculorum operatio attribui quæ facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas : unde dicitur Matth., XVIII, 19 : *Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo;* et in Psalm. XXXVI, 4, dicitur : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui;* caritas enim est quæ facit homines delectari in Deo per amorem Dei et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

5. Præterea, dicitur Joan., IX, 31 : *Scimus quia peccatores Deus non audit.* Caritas autem est quæ sola peccata removet : quia, ut dicitur Proverb., X, 12 : *universa delicta operit caritas.* Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

6. Præterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit, in II *Dialog.*, cap. XXX. Hoc autem est inquantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat : quam quidem unionem caritas facit : quia *qui adhæret Deo**, scilicet per caritatem, *unus spiritus est,* ut dicitur I Corinth., VI, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere. *Do

7. Præterea, caritati præcipue opponitur invidia; nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiæ, ut dicitur in *Glossa* Gal., III (ordinaria) super illud : *Quis fascinavit?* Ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

8. Præterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Gal., V, 6 : *Fides quæ per dilectionem* operatur.* Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum. * Ch tat

9. Præterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quæ est mira-

culum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Joan., III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

10. Præterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom., IV, 18 : *Qui contra spem in spem credidit.* Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

11. Præterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit, *Tract.* VIII *in Joan.*, et III *De Trin.*, cap. V. Arduum autem est objectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

12. Præterea, miraculum est manifestativum divinæ potentiæ. Sed sicut bonitati, quæ appropriatur Spiritui sancto, respondet caritas, et veritati, quæ appropriatur Filio, respondet fides; ita potestati, quæ appropriatur Patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

13. Præterea, Augustinus dicit, in *Lib. LXXXIII Quæst.*, q. LXXIX, quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam justitiam. Ergo operatio miraculorum est attribuenda justitiæ, et non fidei.

14. Præterea, Act., VI, 8, dicitur, quod *Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa in populo.* Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

15. Præterea, Matth., XVII, 20, dicit Dominus discipulis, qui dæmoniacum sanare non poterant : *Hoc genus* dæmoniorum *non ejicitur, nisi oratione et jejunio*.* Sed ejicere dæmonia inter miracula computatur : jejunium autem est actus virtutis abstinentiæ. Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

* *Per orationem et jejunium.*

16. Præterea, Bernardus dicit, quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, majus est quam mortuum suscitare. Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

17. Præterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei : quia infideles imputabant ea magicæ arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

18. Præterea, fides Petri et Andreæ commendatur a Gregorio *Homil.* V, *in Evangel.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1093 et seq., de hoc quod nullis miraculis visis crediderunt. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

19. Præterea, posita causa ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

Sed contra est quod dicitur Marci, ult., 17 : *Signa autem eos qui crediderint, hæc sequentur : in nomine meo dæmonia ejicient,* etc.

Præterea, Matth., XVII, 18, Dominus dicit : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.*

Præterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem : unde dicitur Marc., VI, 5, de Christo : *Non poterat ibi*, hoc est in patria sua, *facere miracula*, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit : et mirabatur propter incredulitatem illorum ;* et Matth., XVII, 18, dicitur, Dominum respondisse discipulis quærentibus : *Quare non potuimus ejicere* dæmonium? *Propter incredulitatem*, inquit, *vestram.* Ergo et fides est causa faciendi miracula.

Respondeo dicendum quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in II *Dialog.*, cap. XXX, scilicet oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda. Ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causæ sumunt efficaciam agendi; tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causæ particulari, sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis cælestis corporis, et de orbibus inferioribus, qui, etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus : ita etiam est de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quæ nos unit Deo a quo meremur, et voluntatem perficit qua meremur; singulæ tamen virtutes merentur singularia quædam præmia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum. Unde quandoque, caritate cessante, per actum aliarum

virtutum etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro hujusmodi actibus, saltem in hoc mundo : unde dicitur, quod per ea quæ sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem; licet radix merendi sit ex caritate. Cujus ratio potest triplex assignari. Primo quidem, quia miracula sunt quædam argumenta fidei, dum per ea facta quæ naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quæ naturalem transcendunt rationem : unde Marc., ult., 20, dicitur : *Ille profecti prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Secunda ratio est, quia fides potissime divinæ potentiæ innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quæ supra naturam esse videntur : et ideo divina potentia in operatione miraculorum præcipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula præter naturales causas fiunt; fides autem est quæ non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis. Unde sicut paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur cælestem dignitatem; ita fides quasi contemnendo ea quæ naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quæ præter naturalem virtutem fit. Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem, quia, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus præsentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quæ est quædam participatio in nobis divinæ veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula[1] facienda. Secundo, quia sancti qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animæ ad corpus; corpus autem transmutatur præter ordinem principiorum naturalium præcipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat ejus apprehensioni quamdam fixionem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma : unde firmitas fidei præcipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth., XXI, 21 : *Si habueritis fidem et non hæsitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis : Tolle, et jacta te in mare, fiet;* et Jacob., I, 6 : *Postulet autem in fide, nihil hæsitans.* Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cujusdam imperii fiant, illud præcipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat. Et inde est etiam quod illæ virtutes ad facienda miracula præcipue cooperantur, quæ animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt; sicut continentia et abstinentia, quæ retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliæ vero virtutes quæ ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

Ad primum ergo dicendum quod facere miracula attribuitur gratiæ gratis datæ, sicut principio proximo fidei, aut sicut disponenti ad hujusmodi gratiam consequendam.

Ad secundum dicendum quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito ejus, ex merito dico condigno; sed est ex quadam congruitate, inquantum fidem constanter confitetur, in cujus protestatione Deus miracula facit.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod caritas est major virtus fide, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes : fides enim est perfectio intellectus, cujus operatio consistit in hoc

[1] In alio cod. : « mirabilia. »

quod res intellectæ aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cujus operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur : per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis : unde dicitur Hebr., XI, 1, quod est *sperandarum substantia rerum*. Et præterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

Ad quartum dicendum quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod sicut *Glossa* August., in *Tract.* XLIV, *in Joan.*, a med., ibidem dicit, verbum illud est cæci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat licet non sit meritoria; sicut et aliquando justi oratio meretur sed non impetrat : nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiæ; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et innititur justitiæ.

Ad sextum dicendum quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens : per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

Ad septimum dicendum quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

Ad octavum dicendum quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et præterea, objectio tenet in illis quæ propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quæ potentiæ imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quæ divinæ potentiæ innititur, sufficit ad operandum.

Ad nonum dicendum quod objectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo; qui ad omnia quæ in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, § 10, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 707. Nos autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

Ad decimum dicendum quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de æternis. Fides autem est de æternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalius fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod « in spem credidit. »

Ad undecimum dicendum quod objectum spei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

Ad duodecimum dicendum quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suæ majestatis, in cujus consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiæ, secundum quod est mirabilium effectiva, præcipue innititur fides.

Ad decimum tertium dicendum quod publica justitia est ex fide, per quam tota Ecclesia justificatur, secundum illud Rom., III, 22 : *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad decimum quartum dicendum quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

Ad decimum quintum dicendum quod etiam abstinentia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

Ad decimum sextum dicendum quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

Ad decimum septimum dicendum quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene dispositi.

Ad decimum octavum dicendum quod fides Petri et Andreæ commendatur propter promptitudinem credendi, quæ tanto major fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum : inter quæ adminicula per se sunt miracula.

Ad decimum nonum dicendum quod fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quædam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinæ providentiæ, quæ hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

ARTICULUS X.

Utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda.

Decimo quæritur, utrum dæmones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quæ per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, X *De civ. Dei,* cap. IX, circa finem, introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldæa tactus invidia, adjuratas [1] spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent. Et in XXI ejusdem lib. dicit : « Non potuit primum nisi dæmonibus dicentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur. » Ergo dæmones a magis coguntur ad magica facienda.

2. Præterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed dæmones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adjurati. Est enim voluntas dæmonis semper ad inducendum homines in peccatum : et tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo dæmones coguntur a magis.

3. Præterea, de Salomone legitur quod quosdam exorcismos fecit quibus dæmones cogebantur, ut ex obsessis corporibus recederent. Ergo per adjurationes dæmones cogi possunt.

4. Præterea, si dæmones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur. Advocantur enim per quædam quæ dæmones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

5. Præterea, studium dæmonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quæ reverentiam Dei sonant, sicut per invocatiomem divinæ majestatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

6. Præterea, si alliciantur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis, quæcumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei,* cap. VI, a med. Sed signis allici non videntur ; ejus enim allici signis est cujus est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum : nam signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem venire. Ergo dæmones nullo modo alliciuntur, sed magis coguntur.

7. Præterea, Matth., XVII, 14, dixit quidam ad Jesum : *Domine, miserere filio meo, quia lunaticus est et mala* patitur.* In Marco autem, cap. IX, 16, dicitur : *Attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum.* Dicit autem *Glossa* (ordinaria) super verbo prædicto Matth. : « Hunc Marcus surdum et mutum dicit quem Matthæus nominat lunaticum, non quod luna dæmonibus serviat, sed dæmon lunæ cursum observans homines corrumpit. » Videtur ergo quod per observationem cælestium corporum et aliorum corporalium, dæmones ad aliquid faciendum cogantur. * M

8. Præterea, cum dæmones ex superbia peccaverint, non est probabile quod alliciantur illis quæ eorum excellentiæ derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quæ derogant scientiæ ipsorum. Unde Augustinus dicit in X *De civ. Dei,* XI, in med., introducens verba Porphyrii, sic dicentis [2] : « Quid enim homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas [3], eosque territat falso ut eis extorqueat veritatem, nam et cælum se collidere minatur et cætera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tanquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculosis comminationibus territi quæ imperantur efficiant ? » Ergo dæmones non alliciuntur, sed coguntur advocati.

9. Præterea, voluntas dæmonis ad hoc tendit ut homines in culturam idolorum dejiciat : quod quidem præcipue fit per hoc quod spiritus dæmonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem semper veniunt, nisi certis temporibus observatis et determinatis carminibus et ritibus, imaginibus consecratis vel potius execratis. Non ergo dæmones advocantur quasi allecti, sed quasi coacti.

[1] Al. : « abjuratas. » — [2] Al. : « dicens. » — [3] Al. : « minatur. »

10. Præterea, aliquando dæmones magicis artibus advocantur ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem dæmones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

Sed contra est quod dicitur Job, XLI, 24: *Non est potestas super terram quæ ei possit comparari* *, scilicet diabolo. Major autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum dæmones cogi possunt.

* *Super terram potestas quæ comparetur ei.*

Præterea, non est ejusdem invocari et cogi. Invocantur enim majores, ut Porphyrius dicit, sed pejoribus imperatur. Dæmones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

Sed dicebat quod coguntur virtute divina. — Sed contra, cogere dæmones ex virtute divina est per donum gratiæ, quo perficitur ordo cælestium potestatum. Hoc autem donum gratiæ non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina dæmones cogere possunt.

Præterea, facere ea quæ divina virtute principaliter fiunt, non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina dæmones cogerent, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo dæmones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Respondeo dicendum quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorumdam inferiorum corporum, cum observatione cælestium motuum. Unde Augustinus dicit, X *De civ. Dei*, c. I, a med., quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in cæli conversione motibus sidereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Hæc autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes; quædam tamen fiunt magicis artibus ad quæ nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquæ locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et præcipue cum de aliquibus occultis per hujusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum præstigii : quia tunc istæ voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istæ voces audiri possent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animæ hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente. Primum autem esse non potest : quod patet ex duobus : primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota ; unde ex voluntate animæ hominis non potest fieri revelatio occultorum quæ fit per magicas artes, cum ad hujusmodi occulta facienda non sufficiant principia rationis; secundo, quia si sua virtute hujusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus hujusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod hujusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus justos et bonos; quod quidem ex duobus patet : primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos dæmones dicimus. Hujusmodi autem dæmones possunt intelligi cogi dupliciter : uno modo per aliquam superiorem virtutem, quæ eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum illectionis [1], sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cujus concupiscentia illiciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, dæmones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apuleius posuit dæmones esse animalia

[1] Sic cod.; Parm. : « allectionis ... alliciuntur. »

corpore aerea, animo passiva. (Ex Augustino, VIII *De civitate Dei*, cap. xvi.) Sic enim cogi possent utroque modo corporali virtute et corporum cælestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur), et etiam inferoribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apuleius dicit : « Et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus. »

Sed hujus opinionis falsitas ostensa est in præcedentibus quæstionibus.

Restat ergo quod dæmones, per quos magicæ artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem Potestatum pertinere dicitur dæmones arcere. Sancti autem omnes sicut dono virtutum participant, inquantum miracula faciunt; ita dono Potestatum, inquantum ejiciunt dæmones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus dæmonibus; quæ quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. Primo quidem, quia per hujusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo, inquantum hujusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit, XXI *De civ. Dei*, cap. vi, in medio, quod alliciuntur dæmones his rebus, non tanquam animalia cibis, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subjectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent hujusmodi reverentiæ signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi dæmones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, inquantum homines per eas in peccatum adducuntur; et inde est quod alliciuntur mendaciis, et his quæ homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

Ad primum ergo dicendum quod dæmones dicuntur cogi per magicas artes modis prædictis.

Ad secundum dicendum quod in hoc ipso dæmoni satisfit, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in angelos lucis, sicut habetur II ad Corinth., xi, 14.

Ad tertium dicendum quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi dæmones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi dæmones, nisi modo prædicto.

Ad quartum dicendum quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in suæ divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

Ad quintum dicendum quod in hoc etiam quod ad invocationem divinæ virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina justitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint æquari omnino, sed sub eo, divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

Ad sextum dicendum quod dæmones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur; sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum.

Ad septimum dicendum quod sicut *Glossa* ordinaria ibidem dicit, dæmones certis periodis lunæ homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur dæmonibus servire, et per hoc homines in errorem mittant.

Ad octavum dicendum quod licet prædicta mendacia in derogationem virtutis dæmonum esse videantur; tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipse est mendax et pater ejus.

Ad nonum dicendum quod, ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus prædictis.

Ad decimum dicendum quod, licet semper dæmones homines desiderent pertrahere in peccata, tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

QUÆSTIO VII.

DE DIVINÆ ESSENTIÆ SIMPLICITATE[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit simplex.

Quæstio est de simplicitate divinæ essentiæ. Et primo quæritur in generali, an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum; idem enim semper facit idem, secundum Philosophum, lib. II *Gen*. Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

2. Præterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia ut dicit Augustinus, in lib. *De videndo Deum*, attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

3. Præterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet XI *Metaph*. Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

4. Præterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

5. Sed dicebat quod proprietas est idem quod essentia. — Sed contra, affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem.

6. Præterea, de quocumque prædicantur diversa prædicamenta, illud est compositum. Sed in divina prædicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius, in lib. *De Trin.*, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1252-54. Ergo Deus est compositus.

7. Præterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut Dicit Dionysius, cap. XI *Cæl. hier.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 283; ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia ejus invenitur multitudo et compositio.

8. Præterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum, quia, sicut dicit Commentator, lib. XI *Metaph.*, com. XVIII, omnes formæ sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio.

9. Præterea, quidquid advenit alicui rei post esse completum inest ei accidentaliter. Sed quædam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit Creator et Dominus. Ergo insunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad subjectum est aliqua compositio. Ergo in Deo est compositio.

10. Præterea, ubicumque sunt multæ res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personæ, quæ sunt tres res, ut dicit Augustinus, in lib. *De doctr. christ.*, lib. I, cap. V. Ergo in Deo compositio.

Sed contra est quod Hilarius dicit, VIII *De Trinit.*, n. 43, *Patr. lat.*, t. X, col. 269: « Non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit quod habet[1] et aliud sit ipse qui habet[2]. »

Præterea, Boetius dicit, in lib. *De Trin.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250: « Hoc vere unum est in quo nullus » est « numerus. » Ubicumque autem est compositio, est aliquis numerus. Ergo Deus est absque compositione omnino simplex.

Respondeo dicendum quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad præsens tribus rationibus potest probari; quarum prima talis est. Ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque

[1] Et habet articulus undecim.

Primo enim quæritur, utrum Deus sit simplex; 2° utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse; 3° utrum Deus sit in aliquo genere; 4° utrum bonum, justum, sapiens et hujusmodi prædicent in Deo accidens; 5° utrum nomina prædicta significent divinam substantiam; 6° utrum ista nomina sint synonyma; 7° utrum hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis univoce, vel æquivoce; 8° utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam; 9° utrum relationes quæ sunt inter Deum et creaturas, sint reales in ipsis creaturis; 10° utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo; 11° utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

[1] « Ab eo habebatur. » — [2] Habens. »

invenitur in actu, quandoque in potentia potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius; simpliciter tamen oportet actum esse priorum potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiæ permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subjectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in II *Physic.*, com. XXXI, et sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex. Secunda ratio est, quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum hujusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea ex quibus componitur uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum. Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus æstimaverunt. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde partes non sunt bonæ illa bonitate quæ est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus XI *Metaph.*, et Hilarius, in lib. *De Trin.*, VII, non longe a fine, ubi dicit, quod « Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur. »

Ad primum ergo dicendum quod intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repræsentatione suæ causæ, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formæ generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus; sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et denigrat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturæ; nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiæ, vel alicujus alterius accidentis. Hoc tamen non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinæ excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere.

Ad tertium dicendum quod per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet : quia per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura et per consequens omnium finis.

Ad quartum dicendum quod proprietas et essentia in divinis non differunt re, sed ratione tantum; ipsa enim paternitas est divina essentia, ut post, quæst. seq., art. 1, patebit.

Ad quintum dicendum quod de eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria prædicari, ut dicit Philosophus, III *Phys.*, textu com. XXI, sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietas sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile.

Ad sextum dicendum quod absoluta et

relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

Ad septimum dicendum quod operatio Dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quæ est sua essentia; non enim agit res per actionem aliquam quæ sit media inter Deum et ipsum factum; sed per suum intelligere et suum velle, quæ sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diversæ operationes, et diversi effectus divinæ operationis; hoc autem compositionem in ipso non inducit.

Ad octavum dicendum quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilat sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adæquans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eamdem rationem, sed sublimiori modo; ut patet in agentibus æquivocis, ut cum sol generat ignem. In agentibus autem per artem, formæ effectuum præexistunt secundum eamdem rationem, non autem eodem modo essendi; nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, et sicut species qua intelligitur; formæ artis sunt in mente artificis sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati, producit eam in materia. Utroque autem modo formæ rerum sunt in Deo; cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturæ. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneæ naturæ, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriæ naturæ facit suum effectum. Formæ ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eamdem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adæquet. Unde sunt ibi ut unum omnes formæ quæ in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu ejus sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.

Ad nonum dicendum quod relationes quæ dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem. Ibi enim est relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiæ est relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum, V *Metaph.*, text. com. xx. Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales; in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem hujus ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc.

Ad decimum dicendum quod pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personæ enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio: alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctæ, non ut adunatæ. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio; nam omnis compositio est unio.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse (*a*).

Secundo quæritur utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, in lib. I *Orth. fidei*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 798: « Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam et naturam, incom-

(*a*) I *Summæ theol.*, q. III, art. 4 et 5.

prehensibile est omnino et ignotum. » Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia ejus.

2. Sed diceretur quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut et ejus substantia. — Sed contra, duæ quæstiones diversæ sunt, « an est, » et « quid est ; » ad quarum unam respondere scimus, ad aliam vero non, ut etiam ex prædicta auctoritate patet. Ergo id quod respondet ad « an est » de Deo, et quod respondet ad « quid est, » non est idem, sed ad « an est » respondet esse ; ad « quid est, » substantia vel natura.

3. Sed dicebat quod esse Dei cognoscitur non per seipsum, sed per similitudinem creaturæ. — Sed contra : in creatura est esse et substantia vel natura : et cum utrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod ejus substantia cognoscatur per similitudinem substantiæ creatæ : et sic de Deo sciremus non solum quoniam est, sed quid est.

4. Præterea, unumquodque dicitur differre ab altero per suam substantiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt ; unde et Philosophus dicit, III *Metaph.*, com. x et xi, quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc, definitum a nullo distingueretur. Ergo nullius rei ab aliis distinctæ substantia est ipsum esse cum sit omnibus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.

5. Præterea, non sunt diversæ res nisi quarum est diversum esse. Sed esse hujus rei non est diversum ab esse alterius inquantum est esse, sed inquantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquod esse sit quod non sit in aliqua natura quæ differat ab ipso esse, hoc non erit diversum ab aliquo alio esse. Et ita sequitur, si divina substantia est ejus esse, quod ipse sit esse cuilibet commune.

6. Præterea, ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune ; et ita prædicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus ; quod est hæreticum, et contra Philosophum dicentem in lib. *De causis*, prop. xx, quod causa prima regit omnes res omnes res præterquam quod commisceatur cum eis.

7. Præterea, ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concretione dictum. Esse autem hujusmodi est : sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse.

8. Præterea Boetius dicit, in lib. *De hebdom., Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1311 : « Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit ; alio vero participat, ut aliquid sit. » Sed Deus est. Ergo præter esse suum est in eo aliquid quo habet ut aliquid sit.

9. Præterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectisimum, sicut prima materia : sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determiminari habet per omnia propria prædicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinæ substantiæ attribui.

10. Præterea, id quod significatur per modum effectus, non convenit substantiæ primæ, quæ non habet principium. Sed esse est hujusmodi : nam omne ens per principia suæ essentiæ habet esse. Ergo substantia Dei inconvenienter dicitur quod sit ipsum esse.

11. Præterea, omnis propositio est per se nota in qua idem de ipso prædicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subjecto et prædicato, cum dicitur, « Deus est. » Ergo erit propositio per se nota : quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis. Non ergo ipsum esse Dei est substantia.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. *De Trin.*, VII, non longe a princ., n. 11, *Patr. lat.*, t. X, col. 208 : « Esse non est accidens Deo[1], sed subsistens veritas. » Id autem quod est subsistens, est rei substantia. Ergo esse Dei est ejus substantia.

Præterea, Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia, et vivens non in vita, et est potens non in potentia, et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam suum esse.

Præterea, unaquæque res proprie denominatur a sua quidditate : nomen enim pro-

[1] « Nomen, sed. »

pric significat substantiam et quidditatem, ut habetur IV *Metaph.* Sed hoc nomen « qui est, » est inter cætera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod., IV. Cum ergo hoc nomen imponatur ab hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia.

Respondeo dicendum quod in Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum aliquæ causæ effectus diversos producentes communicant in uno effectu [1], præter diversos effectus oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causæ cujus illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprias effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversæ causæ habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicujus earum, sed alicujus superioris, in cujus virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber [2], et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cujus sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus cælestibus, sphæræ planetarum singulæ habent proprios motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicujus sphæræ superioris omnes revolventis secundum motum diurnum. Omnes autem causæ creatæ communicant in uno effectu qui est esse, licet singulæ proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et ædificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod causant esse; sed differunt in hoc quod [3] ignis causat ignem, et ædificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cujus virtute omnia causent esse, et ejus esse sit proprius effectus. Et hæc causa est Deus. Proprius autem effectus cujuslibet causæ procedit ab ipsa secundum similitudinem suæ naturæ. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in lib. *De causis*, prop. IX, quod intelligentia non dat esse nisi inquantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.

Ad primum ergo dicendum quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V *Metaph.*, lib. X, text. XIII et XIV. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quæ esse non habent; sicut dicimus quod cæcitas est, quia verum est hominem esse cæcum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum quod esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.

Ad quintum dicendum quod, sicut dicitur in libro *De causis*, prop. IV, ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturæ quæ sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quæ in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturæ; sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: sicut calores in subjecto existentes non distinguuntur nisi per subjecta.

Ad sextum dicendum quod ens commune est cui non fit additio, de cujus tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit; sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de ejus ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione, rationalis differentiæ; non tamen est de ratione ejus quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de

[1] In alio cod. : « in uno, secundum diversos effectus oportet quod illud commune derivatur, » etc. — [2] In alio cod. : « gingiber. » Sed hæc vox, sicut et altera : « zinziber, » sunt latinitatis medii ævi; vox autem latina esset « zingiber. » — [3] Parm. omittit « causant esse, sed differunt in hoc quod. »

ratione animalis irrationalis, quæ est species animalis.

Ad septimum dicendum quod modus significandi in dictionibus quæ a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio *Periher.* Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhærens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt « esse, » significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

Ad octavum dicendum quod dictum Boetii intelligitur de illis quibus esse competit per participationem, non per essentiam; quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est.

Ad nonum dicendum quod hoc quod dico « esse » est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quælibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiæ existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico « esse » est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico « esse, » aliquid addatur quod sit eo formalius ipsum determinans, sicut actus potentiam; « esse » enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad « esse » quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur « esse » per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriæ materiæ loco differentiæ, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc « esse » ab illo « esse » distinguitur, inquantum est talis vel talis naturæ. Et per hoc dicit Dionysius, cap. v *De divin. nomin.*, § 1, *Patr. græc lat.*, t. III, col. 815, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere; viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.

Ad decimum dicendum quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cujus imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum « esse » creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis « esse » primum causans sit principium.

Ad undecimum dicendum quod aliqua propositio est per se nota de se, quæ tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet prædicatum est de ratione subjecti, et tamen ratio subjecti est alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, « omne totum est majus sua parte; hujusmodi enim propositiones fiunt notæ cognitis terminis ut dicitur I *Posteriorum,* com. vi, ante med. Hæc autem propositio, « Deus est, » quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subjecto et prædicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus; unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit in aliquo genere (a).

Tertio quæritur, utrum Deus sit in aliquo genere. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, lib. III *De fide orthod.*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 998 : « Substantia in divinis significat communem speciem similium specie personarum ; hypostasis autem demonstrat individuum, scilicet Patrem et Filium et Spiritum sanctum, Petrum et Paulum. » Comparatur ergo Deus ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum, ibi est invenire genus : quia species constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere.

2. Præterea, quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo est aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, ut Boetius dicit in lib. *De Trin.*, non multum ante med. Omnis autem substantialis differentia est alicujus generis divisiva. Ergo Deus est in aliquo genere.

3. Præterea, idem dicitur genere et specie et numero, ut habetur I *Topic.*, cap. VI. Ergo et diversum similiter : nam si multipliciter dicitur unum oppositorum, et reliquum. Aut ergo Deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum, et si sic, sequitur quod cum creatura in genere conveniat, et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quam creatura ; nam diversitas ex multitudine causatur, et sic diversitas generis multitudinem generum requirit. Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere.

4. Præterea, cuicumque convenit ratio generis substantiæ, est in genere. Sed ratio substantiæ est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

5. Præterea, omne quod definitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus definitur : dicitur enim quod est actus purus. Ergo Deus est in aliquo genere.

6. Præterea, omne quod prædicatur de alio in eo quod quid, et est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus. Sed omnia quæ prædicantur de Deo, prædicantur in eo quod quid : nam omnia prædicamenta cum in divinam prædicationem venerint, in substantiam vertuntur, ut dicit Boetius [1] in lib. *De Trin.*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1253 ; patet etiam quod non soli Deo conveniunt, sed etiam aliis, et ita sunt in plus. Ergo vel comparantur ad Deum sicut species ad individuum, vel sicut genus ad speciem, et utrolibet modo oportet Deum esse in genere.

7. Præterea, unumquodque mensuratur minimo sui generis, ut dicitur X *Metaph.*, com. IV. Sed, sicut dicit Commentator, ibidem, in quo mensurantur omnes substantiæ, est Deus. Ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

Sed contra, omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, et per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex. Ergo non est in genere.

Præterea, omne quod est in genere potest definiri, vel sub aliquo definito comprehendi. Sed Deus cum sit infinitus, non est hujusmodi. Ergo non est in genere.

Respondeo dicendum quod Deus non est in genere : quod quidem ad præsens tribus rationibus ostendi potest. Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suæ ; quod ex hoc patet, quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei ; sed ratio substantiæ potest esse communis : propter hoc etiam Philosophus dicit, III *Metaph.*, com. X, quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse : unde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiæ sumitur ex forma : sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam ; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiæ et

[1] Boetii sensus est.

(a) I *Summæ theol.*, q. III, art. 5.

formæ, vel actus et potentiæ ; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est art. 1. Unde relinquitur quod non potest in genere. Tertia ratio est, quia cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum : hæc enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur V *Metaphys.*, com. XXI. Quod autem est in aliquo genere determinatur ad ea quæ sunt illius generis ; et ita Deus non potest esse in aliquo genere sic enim non esset infinitæ essentiæ, nec absolutæ perfectionis ; sed ejus essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicujus generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species nec individuum, nec habet differentiam nec definitionem : nam omnis definitio est ex genere et specie ; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis « propter quid » medium sit definitio.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus loquitur similitudinarie, et non secundum proprietatem : habet enim nomen Dei, quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter prædicatur ; non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solum ; substantia vero divina una numero, est communis tribus personis : unde Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus ; non autem Petrus et Paulus et Marcus sunt unus homo.

Ad secundum dicendum quod differens et diversum differunt, ut Philosophus dicit, X *Metaph.*, com. X et XII. Nam diversum absolute dicitur quod non est idem ; differens vero dicitur ad aliquid : nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen « differens, » sic propositio ista est falsa : « Quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem. » Si autem hoc nomen « differens » large sumatur, sic est vera ; et sic ista est concedenda, quod Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat, sed quod differat ab aliis per suam substantiam ; hoc enim necesse est in primis et simplicibus dici. Homo enim differt ab asino rationali differentia ; rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abire in infinitum), sed se ipso.

Ad tertium dicendum quod Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus.

Ad quartum dicendum quod ens per se non est definitio substantiæ, ut Avicenna dicit, III *Metaph.*, cap. VIII, circa princ. Ens enim non potest esse alicujus genus, ut probat Philosophus, III *Metaph.*, com. X, cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum ; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiæ Deo, qui non habet quidditatem suam præter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiæ, sed est supra omnem substantiam.

Ad quintum dicendum quod Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur ; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu ; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, hæc non est definitio ejus.

Ad sextum dicendum quod ad rationem generis requiritur quod univoce prædicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce prædicari, ut infra, art. 7, patebit. Unde licet ea quæ de Deo dicuntur prædicentur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non prædicantur de ipso ut genus.

Ad septimum dicendum quod licet Deus non pertineat ad genus substantiæ quasi in genere contentum, sicut species vel individuum sub genere continentur ; potest tamen dici quod sit in genere substantiæ per reductionem sicut principium, et sicut punctum est in genere quantitatis continuæ, et unitas in genere numeri ; et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut unitas numerorum.

ARTICULUS IV.

Utrum « bonum, sapiens, justum » et hujusmodi, prædicent de Deo accidens.

Quarto quæritur, utrum « bonum, sapiens, justum » et hujusmodi, prædicent de Deo accidens. Et videtur quod sic. Quod enim prædicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, prædicat accidens. Sed Damascenus dicit in libro I *De fide. orth.*, cap. IX, *Patr.*

græc. lat., t. XCIV, col. 838, quod « bonum » et « justum » et « sanctum, » dicta de Deo, assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant. » Prædicant ergo de Deo accidens.

2. Sed dicebat quod Damascenus loquitur quantum ad modum significandi. — Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur; genus enim prædicatum significat substantiam subjecti, cum prædicetur in eo quod quid. Sed prædictis nominibus competit significare per modum assequentis naturam ex ratione generis; sunt enim in genere qualitatis, quæ secundum propriam rationem ad subjectum respectum habet; nam qualitas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, ut scilicet ea quæ per prædicta nomina significantur, sint assequentia naturam ejus de quo prædicantur, et per consequens accidentia.

3. Sed dicebat quod ista nomina non prædicantur de Deo quantum ad genus suum; quod est qualitas; non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis imposita. — Sed contra, quocumque removetur genus, falso prædicatur de eo species; quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus prædictorum, quod est qualitas, non prædicatur de Deo, prædicta nomina non solum prædicabuntur improprie, sed falso de Deo; et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est justus, vel quod Deus est sanctus; quod est inconveniens. Ergo oportet dicere quod prædicta nomina in Deo prædicent accidens.

4. Præterea, Philosophus dicit, I *Physic.*, com. XXVII, quod id quod vere est, id est substantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione quod secundum se est accidens, ubique est accidens. Sed justitia et sapientia et hujusmodi sunt per se accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

5. Præterea, omnia quæ sunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, justitia et hujusmodi, in rebus creatis sunt accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

6. Præterea, ubicumque est quantitas, et qualitas ibi est accidens. Sed in Deo videtur esse quantitas et qualitas; est enim in Deo similitudo et æqualitas; dicimus enim Filium similem patri et æqualem. Similitudo autem causatur ex uno in qualitate; æqualitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo est accidens.

7. Præterea, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed omnium accidentium; quia ipse est creator et substantiæ et accidentis. Ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

8. Præterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo prædicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius, in *Prædicabilibus*, cap. « De accidente, » separabilia quædam accidentia esse, quia potest intelligi corvus albus, et Æthiops nitens candore. Sed Deus potest intelligi sine bono, ut patet per Boetium, in lib. *De hebd.*, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1312. Ergo bonum significat accidens in Deo, et eadem ratione alia.

9. Præterea, in significatione nominis duo est considerare; scilicet id a quo imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen « sapientia » videtur accidens significare; imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiæ; id autem a quo imponitur est qualitas quædam. Ergo omnibus modis hoc nomen et alia similia significant accidens in eo de quo prædicantur; et ita in Deo est aliquod accidens.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. *De Trin.*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1253, quod Deus, cum sit forma simplex, subjectum esse non potest. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo in Deo non potest esse aliquod accidens.

Præterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo; quia quod dependet ab alio, oportet esse causatum; Deus autem est causa prima nullo modo causata. Ergo in Deo accidens esse non potest.

Præterea, Rabbi Moyses dicit quod hujusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra ejus substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subjecti. Ergo prædicta nomina non significant accidens in Deo.

Præterea, accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis, ut probatur a Philosopho, in VIII *Physic.*, com. LII et LIII. Ergo in Deo accidens esse non potest.

Respondeo dicendum quod absque omni dubitatione tenendum est quod in Deo

nullum sit accidens; quod quidem ad præsens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturæ vel essentiæ vel formæ aliquid extraneum adjungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quæ essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus VIII *Metaph.*, com. x. Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quæ non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia; quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse; homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel ejus esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiæ et esse. In angelis enim quodlibet suppositum est sua natura; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna, lib. V *Metaph.*, cap. v, inter med. et fin.; non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in hujusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boetius, in lib. *Hebdom.*, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1311, dicens : « Id quod est, habere potest aliquod præterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud præter se habet admixtum. » Secunda ratio est, quod cum accidens sit extrinsecum ab essentia subjecti, et diversa non conjungantur nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa materiæ, et causans accidens per naturam extrinseca; quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, et esset prior eo, sicut movens moto et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subjecto ab extrinseco, inquantum exterius agens agit in subjectum in quo causatur accidens. Similiter autem[1] non potest esse ex causa extrinseca, sicut est in per se accidentibus, quæ habent causam in subjecto. Subjectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens; quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum; sicut ista quæ recipiunt accidens per naturam. Non autem potest esse ex aliqua causa formæ. Ostensum autem est supra, art. 1, Deum non esse compositum. Unde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subjectum sicut actus ad potentiam, cum sit quædam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicujus potentiæ permixtione, non potest esse accidentis subjectum. Sic ergo patet ex præhabitis quod in Deo non est compositio materiæ et formæ, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiæ, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod prædicta nomina in Deo non prædicant accidens.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod prædicant de Deo, sed quantum ad id a quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim a nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis ejus substantia.

Ad secundum dicendum quod licet bonitatis humanæ et sapientiæ, et justitiæ, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo prædicantur, eo quod qualitas, inquantum hujusmodi, dicitur ens eo quod inhæret aliqualiter subjecto. Sapientia autem et justitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam prædicationem secundum rationem differentiæ et non secundum rationem generis. Et propter hoc Augustinus dicit, V lib. *De Trinit.*, cap. I, circa fin. : « Intelligamus quantum possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum. » Unde non oportet quod modus iste qui est assequi naturam, inveniatur in Deo.

Ad tertium dicendum quod si bonum et

[1] Parm. : « etiam. »

justum univoce de Deo prædicarentur, sequeretur quod falsa esset prædicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo et creatura univoce prædicatur, ut infra ostendetur, art. 7; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod sapientia quæ est accidens, in Deo non est; sed sapientia alia non univoce dicta; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod exemplata non semper repræsentant perfecte exemplar; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato; et præcipue in his quæ exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturæ proportionem excedens.

Ad sextum dicendum quod similitudo et æqualitas in Deo dicuntur non quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quædam quæ apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum et sapientem et hujusmodi, etc.

Ad septimum dicendum quod accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tanquam ad primum ens; unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia.

Ad octavum dicendum quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis; non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta; sicut quod intelligatur quid est homo et non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex ejus effectibus. Unde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, et non considerare ex effectu bonitatis; sic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen quod licet nos intelligamus aliqualiter Deum non intelligendo ejus bonitatem; non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal; hoc enim removeret substantiam Dei, quæ est bonitas. Sancti vero in patria, qui vident Deum per essentiam, videndo Deum, vident ejus bonitatem.

Ad nonum dicendum, quod hoc nomen « sapientem » verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim in quantum scientia refertur ad scibile; sed in quantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. Hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

ARTICULUS V.

Utrum prædicata nomina significent divinam substantiam.

Quinto quæritur, utrum prædicta nomina significent divinam substantiam. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, lib. I *De fide orthod.*, cap. IX, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 835 : « Oportet singulum eorum quæ in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare; sed quod non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam aut operationem. » Esse autem quod substantialiter de aliquo prædicatur significat quid est substantia ejus. Prædicta ergo nomina non prædicantur substantialiter de Deo, tanquam ejus substantiam significantia.

2. Præterea, nullum nomen quod significat substantiam alicujus rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Dionysius, cap. II *Cæl. hierar.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 142, non quod » In divinis negationes sunt veræ, affirmationes vero incompactæ. » Ergo talia nomina non significant substantiam divinam.

3. Præterea, hæc nomina significant processus divinæ bonitatis in res, sicut dicit Dionysius, cap. II *De divin. nomin.*, § XI, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 651. Sed bonitates a Deo procedentes non sunt ipsa divina substantia. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

4. Præterea, Origenes dicit, quod Deus dicitur sapiens, quia sapientia nos implet. Hoc autem non significat divinam substantiam, sed effectum. Ergo prædicta nomina non significant divinam substantiam.

5. Præterea, in lib. *De causis*, propos. XVI, dicitur, quod causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia. Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est prædicatio per essentiam, sed per causam. Ergo nomina quæ de Deo dicuntur, non prædicantur de Deo substantialiter, sed causaliter tantum.

6. Præterea, nomina significant conceptiones intellectuum, ut patet per Philosophum, in principio *Periher.* Sed nos divinam substantiam intelligere non possumus; non enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, ut dicit Damascenus, lib. I, cap. VI, a med. Ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare ejus substantiam.

7. Præterea, omnia divinam bonitatem participant, ut patet per Dionysium, cap. IV *De div. nomin.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 694. Sed non omnia participant ejus substantiam, quæ est solum in tribus personis. Ergo divina bonitas non significat ejus substantiam.

8. Præterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturæ; quia, ut dicit Apostolus, Rom., I, 20, *invisibilia* Dei *a creatura mundi per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus. Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non prædicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice : quod per hoc patet quod posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicujus primo de eo prædicetur.

9. Præterea, secundum Philosophum, VIII *Metaph.*, significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud. Si ergo hoc nomen « bonum » significat substantiam divinam, nihil erit in substantia divina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana quod non significetur hoc nomine « homo. » Sed hoc nomen « bonum » non significat sapientiam. Ergo sapientia non erit substantia divina, et pari ratione nec omnia alia; ergo non potest esse quod hujusmodi omnia nomina significent divinam substantiam.

10. Præterea, sicut quantitas est causa æqualitatis, et similitudinis qualitas, ita et substantia identitatis. Si ergo omnia hujusmodi nomina significent substantiam Dei, secundum ea non attenderetur vel æqualitas vel similitudo, sed magis identitas; et ita creatura dicetur idem Deo, ex hoc quod ejus sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid hujusmodi, quod est inconveniens.

11. Præterea, in Deo, qui est principium totius naturæ, nihil potest esse contra naturam; nec ipse etiam aliquid contra naturam facit, sicut habetur in *Glossa*, Rom., XI, ord., sup. illud : *Contra naturam insertus es.* Hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, justitia et hujusmodi secundum se sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

12. Præterea, cum dicitur Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio, si bonitas Dei esset ipsa ejus substantia. Ergo non videtur quod « bonum » significet divinam substantiam, et eadem ratione nec alia similia nomina.

13. Præterea, Augustinus dicit quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, et ideo intellectui permixtus esse non potest. Hoc autem non esset, si ista nomina significarent divinam substantiam; quia Deus corresponderet formæ nostri intellectus. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

14. Præterea Dionysius dicit, cap. I *Mysticæ theologiæ*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 1002, quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quæ concipit et significat, essent divina substantia. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VII *De Trinit.*, cap. VII : « Deo est hoc esse quod est fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris quæ ejus substantiam significat. » Ergo omnia hujusmodi significant divinam substantiam.

Præterea, Boetius dicit, in lib. *De Trin.*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1253, quod cum quis alia prædicamenta præter relationem in divinam vertit prædicationem cuncta, mutantur in substantiam; sicut « justus, » etsi qualitatem significare videatur, significat tamen substantiam, et similiter « magnus, » et hujusmodi alia.

Præterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed prædicta nomina de creaturis dicuntur per participationem. Ergo cum reducantur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significent ejus substantiam.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod

maxime expresse dicit Rabbi[1], dicit autem hujusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda. Uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens inquantum ad modum viventis operatur, quasi ex seipso agens. Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse; sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatæ existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse; sed removemus a Deo illum modum essendi quo bruta existunt : et sic de aliis. Uterque autem modus videtur esse insufficiens et inconveniens; primo quidem duplici ratione : quarum prima est, quia secundum expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens, et Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus quia operatur ad modum irati dum punit : hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis dum purgat, quod ignis suo modo facit. Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quædam de Deo probant, et quædam ab eo removent; probant enim eum esse vivum, sapientem et hujusmodi, et non esse corpus, neque passionibus subjectum. Secundum autem prædictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et removeri, non magis hæc quam illa. Secunda ratio, quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod et ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem vel bonum antequam creaturæ essent. Constat enim quod antequam creaturæ essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni nec ad modum sapientis. Hoc autem omnino sanæ fidei repugnat : nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo, per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconveniens. Non enim est aliquod nomen alicujus speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cujuslibet speciei includitur significatio differentiæ, per quam excluditur alia species quæ contra eam dividitur : sicut in nomine leonis includitur hæc differentia quæ est quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo prædicationes de Deo non essent introductæ nisi ad removendum, sicut dicimus Deum esse viventem, quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit; ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis. Et præterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde, nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de ipso dicit de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, cap. XIII *De div. nom.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 979-82, dicendum est quod hujusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte : quod sic patet. Cum omne agens agat inquantum actu est, et per consequens agat aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente : diversimode tamen : quia quando effectus adæquat virtutem agentis, oportet quod secundum eamdem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adæquat virtutem agentis, forma non est secundum eamdem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente, habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma, est in agente, excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus æquivocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adæ-

[1] In cod. deest « Moyses, » quod habent editi. Unde S. Thomas dicebat solummodo « Rabbi, » pro « Rabbi Moyses, » eodem modo ac « Magister, » pro Petrus Lombardus, » et « Philosophus, » pro « Aristoteles, » et « Commentator, » pro « Averroes. »

quat virtutem primi agentis quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex ejus una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet ejus effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicujus effectus divini, est per eamdem rationem qua est in effectu, in Deo : nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem; et inde est quod omnes formæ quæ sunt in diversis effectibus distinctæ et divisæ ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formæ per virtutem solis in istis inferioribus productæ sunt in sole secundum unicam ejus virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas similantur. Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam ejus. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiæ, virtutis, bonitatis et hujusmodi. Unde sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur, ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur : nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui unicuique prædictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem hujusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species prædicta, ut dictum est; et ideo licet hujusmodi nomina quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significent id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte : et propter hoc, nomen « Qui est, » maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus, lib. I *Orthod. fidei,* cap. IX, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 835, quod hoc nomen « Qui est, significat substantiæ pelagus infinitum. » Hæc autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit, cap. I *De divin. nom.*, § 5, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 594, quod, « quia divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia præaccipit, ex diversis convenienter laudatur et nominatur. » Simpliciter dicit, quia perfectiones quæ in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem ejus essentiam : « Incircumfinite » dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur V *Metaph.*, com. XXI, quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum; quod Commentator ibidem de Deo exponit.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus intelligit, quod hujusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam definiendo et comprehendendo; unde et subjungit quod hoc nomen « Qui est » quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

Ad secundum dicendum quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas, sed incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quæ in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt : quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur : modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter conjuncta propter diversum modum. Et ideo, secundum doctrinam Dionysii, cap. II *De div. nom.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 635

et seq., tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis : quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

Ad tertium dicendum quod ista nomina dicuntur significare divinos processus quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut hujusmodi Deo eminentiori modo attribuat.

Ad quartum dicendum quod verbum Origenis non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiæ, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati : quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat : et sic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen ejus; quia id quod significat nomen, est definitio : causato vero convenit ut nomen ejus.

Ad sextum dicendum quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius definiente vel comprehendente vel adæquante : sic enim de Deo ignoramus quid est.

Ad septimum dicendum quod sicut omnia participant Dei bonitatem, non eamdem numero, sed per similitudinem; ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt : nam bonitas importat habitudinem alicujus causæ, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

Ad octavum dicendum quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suæ causæ, et aliquid per quod a sua causa differt : quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo hujusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne; sed habet hoc ex materiæ conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicetur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius : nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit : et nomen hujusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. Similiter considerandа sunt in creaturis quædam secundum quæ Deo similantur, quæ quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et hujusmodi : et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quædam vero sunt secundum quæ creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia hujusmodi : et ista sunt falsa de Deo. Et quæcumque nomina in sui intellectu conditiones hujusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et hujusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem hujusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus.

Ad nonum dicendum quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam definitive vel circumscriptive. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est.

Ad decimum dicendum quod quamvis hujusmodi perfectiones in Deo sint ipsa divina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales prædictæ divinæ perfectiones, et ideo secundum eas creaturæ non dicuntur Deo eædem, sed similes.

Ad undecimum dicendum quod hoc esset contra naturam, si sapientia ejusdem rationis cum ea quæ est accidens, in Deo esset : hoc autem non est verum, ut ex prædictis patet. Nec tamen auctoritas in-

ducta est ad propositum : nihil enim contra naturam Deus facit in seipso, quia in seipso nihil facit.

Ad duodecimum dicendum quod complexio hujus termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quæ sit in Deo, sed ad compositionem quæ est in intellectu nostro.

Ad decimum tertium dicendum quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens ; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur.

Ad decimum quartum dicendum quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adæquat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur : et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanæ de Deo quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.

ARTICULUS VI.

Utrum ista nomina sint synonyma (*a*).

Sexto quæritur utrum ista nomina sint synonyma. Et videtur quod sic. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omnino idem significant. Sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem : quia significant divinam substantiam, quæ est omnino simplex et una, ut ostensum est. Ergo omnia ista nomina sunt synonyma.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. I *De fide orthod.*, cap. x, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 838, quod « In divinis omnia sunt unum, præter ingenerationem, generationem et processionem. » Sed nomina significantia unum sunt synonyma. Ergo omnia nomina dicta de Deo, præter ea quæ significant proprietates personales, sunt synonyma.

3. Præterea, quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia ; similiter voluntas et potentia. Ergo sapientia, potentia et voluntas in Deo omnino sunt idem, et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma.

4. Sed dicebat quod ista nomina significant unum secundum rem, significant tamenr ationes diversas, et ideo non sunt synonyma. — Sed contra : ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est et vana. Sed si rationes horum nominum sint multæ, et res est una, videtur quod rationes istæ sint vanæ et falsæ.

5. Sed dicebat quod rationes istæ non sunt vanæ, cum eis aliquid respondeat quod est in Deo. — Sed contra, secundum hoc res creatæ Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem. Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas : nam ipse Deus secundum unam suam essentiam est idea omnium. Ergo nec rationes nominum quæ de Deo dicimus ex similitudine creaturarum; habent aliquid respondens ex parte divinæ substantiæ.

6. Præterea, illud quod est maxime unum non potest esse radix et fundamentum multitudinis. Sed divina essentia est maxime una. Ergo rationes prædictorum nominum non possunt in divina substantia fundari vel radicari.

7. Præterea, distinctio relationum quæ realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo, etiam secundum multitudinem attributorum, esset in Deo multitudo personarum ; et sic essent in Deo plures personæ quam tres : quod est hereticum ; et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

Sed contra, nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem inducunt, sicut si diceretur vestis et indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit nugatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens ; quod est falsum.

Præterea, quicumque negat unum synonymorum de aliquo, negat et reliquum. Sed aliqui negaverunt ejus potentiam qui non negaverunt ejus scientiam vel bonitatem. Ergo ista nomina non sunt synonyma.

Præterea hoc patet per Commentatorem, XI *Metaph.*, com. XXXIX, qui dicit quod hæc nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Respondeo dicendum quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur quod hæc nomina non sunt synonyma. Quod

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XIII, art. 4.

quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant hæc nomina non significare divinam substantiam, sed intentiones quasdam additas essentiales, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod hæc nomina significent divinam substantiam, sicut supra ostensum est, quæstio videtur majorem difficultatem continere : quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia. Sed sciendum, quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu : sunt enim voces notæ earum quæ sunt in anima passionum, et ipse intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per Philosophum in principio *Periherm.* Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur. Horum ergo nominum quæ de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diversitatem rerum significatarum secundum præhabita, sed solum per rationes nominum quæ sequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commentator XI *Metaph.*, text. xxxix, circ. finem, quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istæ autem diversæ rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei : ea enim quorum sunt istæ rationes, intellectus rei scilicet[1] Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secundum ejus effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones hujusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens. Sunt autem quædam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt hujusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in seipsis sunt, sed solum prout intellectæ sunt, sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium ; nam nihil est in rebus quæ sunt extra animam, cujus similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus ; quia ea quorum sunt istæ rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas : et sic sicut est quædam conceptio intellectus vel ratio, cui respondet res ipsa quæ est extra animam; ita est quædam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam ; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta. Non autem est possibile hujusmodi esse rationes horum nominum quæ de Deo dicuntur : quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur : quod patet esse falsum; esset enim sensus, cum dicitur, Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur, non autem quod sit.

Et ideo dicunt quidam quod istis diversis rationibus nominum respondent diversa connotata, quæ sunt diversi Dei effectus : volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur ejus essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat : sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens : quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet ; sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit, lib. II *De doctr. christ.*, cap. xxxii, quod quia Deus est bonus, sumus ; et inquantum sumus, boni sumus. Et præterea secundum hoc sequeretur quod hujusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de Creatore ; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur cum dicitur, Deus est bonus, nisi, Deus est et est bonitatis causator; sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo possent prædicari, ut diceretur, Deus est cælum, quia est et[2] cælum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum : quia secundum hoc non possemus

[1] Parm. : « intellectus noster Deo. » — [2] Parm. omittit « est et. »

dicere quod Deus ab æterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid hujusmodi; non enim ab æterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi, tunc oportebit dicere quod hoc nomen « bonum » significat illam virtutem. Sed illa virtus est quædam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quælibet virtus agentis æquivoci. Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus.

Et ideo dicendum est quod omnes istæ multæ rationes et diversæ habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istæ conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formæ non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quæ sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversæ similitudines imperfectæ, quarum quælibet a perfecta formæ repræsentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectæ similitudines et non ejusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus prædictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repræsentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto : sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent veræ conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach., ult., 9 : *In die illa erit Dominus unus et* nomen ejus unum*, quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

* *Et erit.*

[1] Parm. : « ad tertium per hoc patet responsio : quia sicut. »

Ad primum ergo dicendum quod licet ista nomina significent unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum est; et propter hoc non sunt synonyma.

Ad secundum dicendum quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, præter proprietates personales quæ realem personarum distinctionem constituunt; tamen non excludit quin ea quæ de Deo dicuntur, ratione differant.

Et per hoc patet responsio ad tertium [1] : quia sicuti bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia, ita et ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod jam patet ex prædictis quod licet Deus sit omnino unus, tamen istæ multæ conceptiones vel rationes non sunt falsæ, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repræsentata. Essent autem falsæ, si nihil eis responderet.

Ad quintum dicendum quod cum omnimoda unitas sit ex parte Dei, et multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam, et multi respectus ad diversas creaturas; ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multæ species habentes relationes ad unum Deum.

Ad sextum dicendum quod istæ rationes non fundantur in divina essentia sicut in subjecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repræsentato per omnes; quod ejus simplicitati non derogat.

Ad septimum dicendum quod paternitas et filiatio habent oppositionem ad invicem; et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum : non autem bonitas et sapientia.

ARTICULUS VII.

Utrum hujusmodi nomina dicantur in creaturis univoce vel æquivoce (*a*).

Septimo quæritur utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel æquivoce. Et videtur quod univoce. Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed divina bonitas est mensura omnis bonitatis creatæ, et ejus sapientia

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XVII, art. 5, et opusc. III, c. XXVII, et I *Cont. Gent.*, c. XXXII, XXXIII et XXXIV.

omnis sapientiæ. Ergo univoce dicuntur de Deo et creatura.

2. Præterea, similia sunt quæ communicant in forma. Sed creatura potest Deo similari; quod patet Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo creaturæ ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma potest aliquid univoce prædicari. Ergo de Deo et creatura potest aliquid prædicari univoce.

3. Præterea, majus et minus non diversificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona et Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. Ergo bonitas Dei et creaturæ non diversificatur secundum speciem; et sic univoce bonum prædicatur de Deo et creatura.

4. Præterea, inter ea quæ sunt diversorum generum non potest esse comparatio, sicut Philosophus probat in VII *Physicor.*, com. XXX, XXXI et XXXII, non enim comparabilis est velocitas alterationis velocitati motus localis. Sed inter Deum et creaturam attenditur aliqua comparatio : dicitur enim quod Deus est summe bonus, ergo[1] et creatura est bona. Ergo Deus et creatura sunt unius generis, et ita aliquid de eis potest univoce prædicari.

5. Præterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis; non enim albedo quæ est in pariete per speciem quæ est in oculo cognosceretur, nisi esset unius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia bona, et per suum esse cognoscit omnia entia, et sic de aliis. Ergo bonitas Dei et creaturæ sunt unius rationis, et sic univoce bonum de Deo et creatura prædicatur.

6. Præterea, domus quæ est in mente artificis et domus quæ est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturæ processerunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo bonitas quæ est in Deo, est unius rationis cum bonitate quæ est in creatura; et sic idem quod prius.

7. Præterea, omne agens æquivocum reducitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus est, oportet esse univocum. Sed de agente univoco et effectu ejus proprio aliquid univoce prædicatur. Ergo de Deo et creatura prædicatur aliquid univoce.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit, *Metaph.*, lib. VII, com. XXX, quod æterno et temporali nihil est commune nisi nomen. Sed Deus est æternus, et creaturæ temporales. Ergo Deo et creaturis nihil potest esse commune nisi nomen; et sic prædicantur æquivoce pure nomina de Deo et creaturis.

2. Præterea, cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere removetur significata ratio per nomen; unde si aliquod nomen imponatur ad significandum id quod est in alio erit nomen æquivocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen « sapientia » æquivoce prædicetur de Deo et creaturis.

3. Præterea, ubi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter prædicari, nisi æquivoce. Sed inter creaturam et Deum nulla est similitudo; dicitur enim Isa., XL, 18 : *Cui ergò similem fecistis Deum?* Ergo videtur quod nihil possit prædicari univoce de Deo et creaturis.

4. Sed dicebat quod licet Deus non possit dici similis creaturæ creatura tamen potest dici similis Deo. — Sed contra est quod dicitur Psal. LXXXII, 2 : *Deus, qui similis erit tibi?* quasi dicat nullus.

5. Præterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. Ergo homo non potest divinæ sapientiæ similari per suam sapientiam.

6. Præterea, cum in creatura aliud sit esse, et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse. Sed ista nomina prædicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam : Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse. Ergo per hujusmodi quæ dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari; et sic idem quod prius.

7. Præterea, magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerum similari albedini, aut e converso. Ergo stultius est dici quod aliqua creatura, sit similis Deo; et sic idem quod prius.

8. Præterea, quæcumque similantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quæ vero in uno conveniunt, sunt transmuta-

[1] Parm. omittit « ergo. »

bilia invicem. Deus autem est omnino intransmutabilis. Ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum et creaturam.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid univoce prædicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis univoci adæquat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adæquare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod etsi una sit ratio formæ existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam prædicationem; licet enim eadem sit ratio domus quæ sit in materia, et domus quæ est in mente artificis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque prædicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod ejusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo prædicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et præterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia est ens tanquam per se habens esse, accidens vero tanquam cujus esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam prædicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturæ competit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum prædicabilium, inter quæ est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce prædicatur.

Quidam autem aliter dixerunt quod de Deo et creatura nihil prædicatur analogice, sed æquivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi [1], ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera; quia in pure æquivocis, quæ Philosophus nominat a casu æquivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quæ dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura æquivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datæ de Deo, essent sophisticæ; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur; erit fallacia æquivocationis; et sic de omnibus aliis. Et præterea oportet causatum esse aliqualiter simile causæ; unde oportet de causato et causa nihil pure æquivoce prædicari, sicut sanum de medicina et animali.

Et ideo aliter dicendum est quod de Deo et creatura nihil prædicetur univoce; non tamen ea quæ communiter prædicantur, pure æquivoce prædicantur, sed analogice. Hujus autem prædicationis duplex est modus. Unus quo aliquid prædicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid prædicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo prædicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina prædicatione secundus modus analogiæ, et non primus.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de mensura cui mensuratum potest coæquari vel commensurari; talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

Ad secundum dicendum quod similitudo creaturæ ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formæ, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, prædicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic

[1] Parm. addit « Moyses. »

talis similitudo creaturæ ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creaturu participata deficit a ratione ejus quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

Ad tertium dicendum quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic prædicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albior pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam prædicationem; et secundum hoc aliquid prædicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior vel summum bonum, quasi participans naturam ejusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicujus; sed quasi principium generis.

Ad quintum dicendum quod quanto [1], species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cogniti; sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, inquantum sua essentia est supereminens similitudo rerum et non adæquata.

Ad sextum dicendum quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturæ ad intellectum divinum; et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturæ [2] in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et hujusmodi prædicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim hæc est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturæ intelligit; cum jam ex dictis pateat quod nec etiam domus quæ est in mente artificis cum domo quæ est in materia univoce dicatur domus.

Ad septimum dicendum quod agens æquivocum oportet esse prius quam agens univocum; quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse æquivocum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod Philosophus loquitur de communitate naturaliter et non logice. Ea vero quæ habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; possunt tamen communicare in aliqua communi intentione quam considerat logicus. Et præterea etiam secundum naturalem corpus elementare et cæleste non sunt unius generis; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non intendit excludere analogicam communitatem, sed solum univocam. Vult enim ostendere quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere.

Ad secundum dicendum quod licet diversitas generis tollat univocationem, non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim, secundum quod dicitur de urina, est in genere signi; secundum vero quod dicitur de medicina, est in genere causæ.

Ad tertium dicendum quod Deus nullo modo dicitur esse similis creaturæ, sed e contrario; quia, ut dicit Dionysius, cap. IX, *De divin. nomin.*, § 6, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 914, in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suæ imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo, per prius est homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est.

[1] Parm. : « inquantum. » — [2] Parm. addit « est ut. »

Ad quintum dicendum quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiæ, similitudine quæ attenditur secundum formam unius rationis; sed secundum similitudinem quæ est inter causatum et causam, nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aliqualiter similantur.

Ad octavum dicendum quod ratio illa procedit de his quæ communicant in genere vel in materia : qualis conditio non est Dei ad creaturas.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam.

Octavo quæritur utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam. Et videtur quod non. Relativa enim sunt simul, secundum Philosophum, in *Prædicamento* Ad aliquid. Sed creatura non potest simul esse cum Deo : Deus enim omnibus modis est prior creatura. Ergo nulla relatio potest esse inter creaturam et Deum.

2. Præterea, inter quæcumque est aliqua relatio, est etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum et creaturam non est comparatio; ea enim quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia, sicut numerus et linea. Ergo non est aliqua relatio inter Deum et creaturam.

3. Præterea, in quocumque genere est unum relativorum, est etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem dici.

4. Præterea, creatura non potest esse opposita Creatori : quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relativa ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse relatio inter creaturam et Deum.

5. Præterea, de quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo potest dici factum. Ergo sequitur, si aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus; quod est impossibile, cum ipse sit immutabilis.

6. Præterea, omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo aut per se aut per accidens. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, non prædicantur de Deo per se, quia hujusmodi prædicata ex necessitate et semper prædicantur; nec iterum per accidens. Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo prædicari possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, VI vel IX lib. *De Trinit.*, lib. V, cap. XIII, XIV et XV, quod Creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum.

Respondeo dicendum quod relatio in hoc differt a quantitate et qualitate : quia quantitas et qualitas sunt quædam accidentia in subjecto manentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit, in lib. *De Trinit.*, cap. V, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1254, ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhærentes, sed assistentes, quod aliqualiter verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosophus V *Phys.*, com. XVIII, quod in « aliquid non potest esse motus : quia sine aliqua mutatione ejus quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione alterius; sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem nisi metaphorice et improprie; sicut exiens de otio in actum mutari dicimus; quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subjecto manens. Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicujus, multitudo relationum quæ est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (ejus) est minus limitata; unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro *De causis*, prop. XVII, dicitur quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quæ a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis : quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitæ habitudines sive relationes existant inter creaturas et

ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi assimilitas.

Ad primum ergo dicendum quod illa relativa sunt simul natura quæ pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit, in *Præd.* Ad aliquid, a medio, de sensu et sensibili, scientia et scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus autem non est necesse in illis etiam relativis quæ sunt simul natura, quod subjecta sint naturaliter simul, sed relationes solæ.

Ad secundum dicendum quod non omnium est comparatio quorum est relatio ad invicem, sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem, ut ex hoc possit unum altero dici majus aut melius, vel albius vel aliquid hujusmodi. Relationum autem diversitates possunt ad invicem referri etiam quæ diversorum generum sunt; ea enim quæ diversorum generum sunt, sunt ad invicem diversa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis : et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium.

Ad tertium dicendum quod non oportet subjecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas, ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diversa dicitur. Et tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quæ sunt in diversis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

Ad quartum dicendum quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus : quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, inquantum ipsum removet : negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut IV *Metaph.* dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia; quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum; quod accidit ratione negationis quæ includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, imo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis æquiparentiæ, et in relativis originis, ut æquale, simile, pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliæ oppositiones. Ratione quidem primæ differentiæ potest attendi oppositio relationis inter creaturam et Deum, non autem alia oppositio; cum ex Deo sit magis creaturarum positio quam earum remotio; est tamen aliqua habitudo creaturarum ad Deum. Ratione vero secundæ differentiæ est in ipsis divinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationis, et non alia, ut posterius, quæst. VIII, apparebit.

Ad quintum dicendum quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio : ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit æquale, non quod mutatio per se æqualitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat; sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum : causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhærens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quæ est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus nisi metaphorice; quia se habet ad similitudinem facti, inquantum de Deo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus : *Domine refugium factus es nobis.* Psalm. LXXXIX, 1.

Ad sextum dicendum quod hujusmodi relationes cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur est ex parte creaturæ et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit; sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei

a creatura dependet, sicut nec esse ædificatoris a domo. Unde sicut accidit ædificatori quod domus, sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

ARTICULUS IX.

Utrum hujusmodi relationes quæ sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis.

Nono quæritur, utrum hujusmodi relationes quæ sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquæ enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Avicenna dicit, lib. IV *Metaphys.*, cap. x, circa finem, de relatione quæ est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem distant quam Deus et creatura. Ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

2. Præterea, omne illum negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum ; relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quædam ; et ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua.

3. Præterea, nihil refertur nisi ad determinatum et unum, ut dicitur IV *Metaphys.*, com. XXVI ; unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium et pater ad filium, et sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quæ referuntur, esse differentias eorum ad quæ fit relatio. Sed Deus est unum ens simpliciter. Ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

4. Præterea, secundum hoc creatura refertur ad Deum, secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem.

5. Præterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum et creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

6. Præterea, philosophus, in IV *Metaph.*, com. XIX et sequent., dicit quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram et sensum. Sed constat quod omnes creaturæ sequuntur æstimationem, sive scientiam, sui Creatoris. Ergo creaturæ omnes substantialiter referuntur ad Deum, et non per aliquam relationem inhærentem.

7. Præterea, inter quæ est major distantia, minus videtur esse relatio. Sed est major distantia creaturæ ad Deum quam unius creaturæ ad aliam. Non est autem relatio creaturæ ad creaturam res aliqua, ut videtur ; nam cum non sit substantia, oportet quod sit accidens ; et ita, quod subjecto insit, et quod ab eo removeri non possit sine mutatione subjecti : cujus contrarium supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturæ ad Deum est res aliqua.

8. Præterea, sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum, non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit, lib. IV *Metaph.*, cap. x. Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *De Trinit.*, cap. XVI : « quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici, » non tamen secundum accidens dicitur[1] quod ei aliquid acciderit, sed plane. Sed accidens res aliqua in subjecto est. Ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

Præterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem. Ergo realiter refertur ad Deum.

Respondeo dicendum quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in XI *Metaph.*, text. XIX, quia relatio est debilioris esse inter omnia prædicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones

[1] Parm. : « secundum accidens Dei, » et addit : « plane secundum accidens ejus ad quod Deus incipit dici relative. »

consequentes modum intelligendi : hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta, ut patet V *Metaph.*, com. XIII et XIV. Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur « ad aliquid » unum genus prædicamenti. Et præterea perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhærens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit : huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi X *Metaph.*, com. LII et seq. Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in una res extrinseca[1]. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activam[2] vel passivam, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus album[3] consideratur : sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus, in V *Metaph.*, com. XX, species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet XII *Metaph.*, com. LII et seq. Unde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quædam in creatura.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quæ in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum; quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

Ad secundum dicendum quod relationes ipsæ non referuntur ad aliud per aliam relationem, sed per seipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quæ habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum.

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibidem concludit, quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suæ substantiæ ad nullum genus determinetur, ut supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

Ad quartum dicendum quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter : sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur.

Ad quintum dicendum quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur mediata rationalis habitudo, quæ tamen naturaliter sequitur ad[4] productionem quantitatis indeterminate : ita habitudo

[1] Parm. : « in uno, respectu extrinseci. » — [2] Parm. : « active, vel passive. » — [3] Parm. : « magis vel minus altero. » — [4] Sic cod.; Parm. : « quæ naturaliter sequitur ad productionem creaturæ, sicut æqualitas sequitur. »

realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ.

Ad sextum dicendum quod creaturæ sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. Hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia esse vera, et rem sequi opinionem et sensum, ut scilicet unicuique hoc esset esse quod ab alio sentiri vel opinari.

Ad septimum dicendum quod ipsa relatio quæ nihil est aliud quam ordo unius creaturæ ad aliam aliud habet inquantum est accidens, et aliud inquantum est relatio vel ordo. Inquantum enim accidens est, habet quod sit in subjecto, non autem inquantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; inquantum vero est accidens, consideratur ut in subjecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat hujusmodi accidens sine mutatione ejus in quo est: quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa.

Ad octavum dicendum quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum; et ideo non est simile.

ARTICULUS X.

Utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

Decimo quæritur utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo. Et videtur quod sic. Movens enim realiter refertur ad motum; unde Philosophus, V *Metaph.*, com. x, ponit relationem moventis et moti ut species prædicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

2. Sed dicebat quod movet creaturas sine sui mutatione; et ideo non realiter refertur ad rem motam. — Sed contra, unum relative oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium; nec ideo Deus est Pater, quia est Filius. Si ergo movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

3. Præterea, sicut Pater dat esse Filio, ita Creator dat esse creaturæ. Sed Pater realiter refertur ad Filium. Ergo et Creator ad creaturam.

4. Præterea, ea quæ proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, rem significatam ponunt in Deo. Sed inter ista nomina commemorat Dionysius hoc nomen « Dominus, » cap. I *De div. nom.*, § 6, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 595. Ergo res significata per hoc nomen « Dominus, » realiter est in Deo. Hæc autem est relatio ad creaturam. Ergo, etc.

5. Præterea, scientia realiter refertur ad scibile, ut patet V *Metaph.*, com. xx. Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

6. Præterea, illud quod movetur, semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile est movens non motum, appetitus movens motum, ut dicitur XII *Metaph.*, com. xxxvi. Cum ergo Deus velit res esse (*omnia* enim *quæcumque voluit fecit*, Psalm. cxiii, 3), videtur quod realiter referantur ad creaturam.

7. Præterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit. Sed similiter corpora cælestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea quasi improportionaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

8. Præterea, omnis denominatio est a forma. Forma autem est aliquid inhærens ei cujus est. Cum ergo Deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipsæ relationes aliquid sint in Deo.

9. Præterea, proportio quædam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter movens et motum oporteat

esse proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

10. Præterea, cum intellectus sint rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit Philosophus, I *Periherm.*, in princ., aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cujus conceptiones voces signant: discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod hujusmodi quæ de relationibus prædictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum hujusmodi nomina relativa consequuntur conceptiones intellectus sui, quæ consequuntur rem; et ita videtur quod hujusmodi relationes sint reales.

11. Præterea, hujusmodi relativa quæ de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum, secundum prædicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sunt relativa secundum esse; et ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

12. Præterea, hæc est natura relativorum, quod posito uno ponitur aliud, et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, V *De Trin.*, cap. XVI: « Manifestum est Deum relative dici secundum accidens ejus ad quod dici Deus aliquid incipit relative. » Ergo videtur quod istæ relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nihil realiter in ipso ponunt.

Præterea, sicut scibile est mensura scientiæ, ita Deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit, X *Metaph.* Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quæ in ipso realiter sed, sed potius per relationem scientiæ ad ipsum, ut patet per Philosophum, V *Metaph.*, com. XX. Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quæ sit realiter in eo.

Præterea, Dionysius dicit, cap. IX *De div. nom.*, § 6, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 914: « In causis et causatis non recipimus conversionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causæ, non autem e contrario. » Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis et de aliis relationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conversio a Deo ad creaturam: ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturem.

Respondeo dicendum quod relationes quæ dicuntur de Deo ad creaturam non sunt realiter in ipso. Ad cujus evidentiam sciendum est quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensuræ et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper mutuus[1] ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quæ per actionem suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriæ speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quæ mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos: et similiter in omni-

[1] Al.: « virtutis; » in Parm.: « motus. »

bus in quibus quodcumque bonum causæ provenit ex effectu. Quædam vero sunt ad quæ quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quæ est extra animam. Ipsa vero quæ est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quæ est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea: et similis ratio est de sensu et sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ: cujus sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivæ quæ est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum. Et ideo hujusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter etiam [1] nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quæ est conventio inter aliquos homines facta; homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia; et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturæ productione; unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit, VIII *Metaph.*, cap. VII, a med. Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturæ ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solam relationem quæ consequitur quantitatem, non eam quæ consequitur actionem et passionem.

Ad primum ergo dicendum quod movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens, inquantum est agens, non est extraneum a genere patientis inquantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et præcipue cum ipsa actio media sit quædam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod hoc quod movens movetur, non est causa quare relatio moventis in eo sit realiter, sed signum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo et ipsum movet motum; et iterum apparet quod ipsum ad quod movetur sit quoddam bonum ejus, ex quo ad hoc per suum motum ordinatur.

Ad tertium dicendum quod pater dat esse filio sui generis, cum sit agens univocum; non autem tale esse dat Deus creaturæ; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod hoc nomen, « Dominus, » tria in suo intellectu includit: scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo hujus significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit, lib. I *De fide*, cap. I, circa med., quod hoc nomen, « Dominus, » nomen est potestatis; et Boetius dicit quod dominium est potestas quædam qua servus coercetur.

Ad quintum dicendum quod scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt

[1] Parm. omittit « etiam. »

secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. Ipsæ autem res sunt causa et mensura scientiæ nostræ. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario; ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. Vel dicendum quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divinæ scientiæ non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam[1].

Ad sextum dicendum quod appetibile quod movet appetitum, est finis; ea vero quæ sunt ad finem non movent appetitum nisi ratione finis. Finis autem divinæ voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliæ comparentur ad divinam voluntatem sicut movens ad motum.

Ad septimum dicendum quod corpora cælestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in utrisque; et iterum quantum ad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia movent mota per actionem mediam quæ non est eorum substantia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt inferiorum causa.

Ad octavum dicendum est quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam; sed sufficit quod significetur per modum formæ, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione et ab indumento, et ab aliis hujusmodi, quæ realiter non sunt formæ.

Ad nonum dicendum quod si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter Creatorem et creaturam; in creatura quidem realiter, non autem in Creatore.

Ad decimum dicendum quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis; patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, et materialiter in natura.

Ad undecimum dicendum quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quædam enim sunt relativa secundum esse quæ non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quædam sunt relativa secundum dici, quæ tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes : relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid hujusmodi principaliter, ad quæ tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

Ad ultimum dicendum quod licet posito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem.

ARTICULUS XI.

Utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

Undecimo quæritur utrum istæ relationes temporales sint in Deo secundum rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non respondet res, est cassa et vana, sicut Boetius dicit[2], *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 15. Sed istæ relationes non sunt in Deo secundum rem, ut ex prædictis patet. Esset ergo ratio cassa et vana, si essent in Deo secundum rationem.

2. Præterea, quæ sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus et species et ordo. Sed hujusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo secundum quod est in intellectu nostro tantum; sic enim nihil esset dictu, Deus est Dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis præesse, quod patet esse falsum. Ergo hujusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo.

3. Præterea, hoc nomen, « Dominus, » relationem significat, cum sit relativum secundum esse. Sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. Ergo nec hujusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum.

4. Præterea. nullo intellectu creato exis-

[1] In alio cod. : « scientiam. » — [2] Boetii sensus est.

tente, Deus adhuc esset Dominus et Creator. Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. Ergo « Dominus » et « Creator » et hujusmodi non important relationes rationis tantum.

5. Præterea, id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab æterno. Sed aliquæ relationes Dei ad creaturam fuerunt ab æterno, sicut relationes importatæ in nomine scientiæ et prædestinationis. Ergo hujusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

Sed contra est quod nomina significant rationes sive intellectus, ut dicitur in principio *Periher*. Constat autem ista nomina relative dici. Ergo oportet hujusmodi relationes secundum rationem esse.

Respondeo dicendum quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectæ, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia ejusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum præsens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istæ relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quæ non est ordo medius, imo alterum ipsorum essentialiter est ordo, sicut cum dicit relationem accidere subjecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquod cum ordine ad aliud, inquantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud; sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiæ ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, inquantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde hujusmodi relationes sunt rationis tantum.

Ad primum ergo dicendum quod in hujusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturæ ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur V *Metaph.*, com. xx; ita Deus dicitur relative, quia creaturæ referuntur ad ipsum.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quæ sunt per rationem inventæ, et rebus in intellectu existentibus attributæ. Tales autem non sunt relationes istæ, sed consequentes modum intelligendi.

Ad tertium dicendum quod sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiæ quam intellectus sub relatione intelligit : ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum; et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus esset, nullo existente intellectu.

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod relatio scientiæ Dei ad creaturam non est primo et per se, ut dictum est prius, sed ad essentiam Creatoris, per quam Deus omnia scit.

QUÆSTIO VIII.

DE HIS QUÆ RELATIVE DICUNTUR DE DEO AB ÆTERNO[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relationes dictæ de Deo ab æterno, sint relationes reales, vel rationis tantum (*a*).

Quæstio est de his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno. Et primo quæritur utrum relationes dictæ de Deo ab æterno quæ importantur his nominibus « Pater et Filius, » sint relationes reales vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales. Quia, ut dicit Damascenus, in I lib. *Orth. fidei,* cap. VIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 827 : « In substantiali Trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est. » Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

2. Præterea, Boetius dicit, in lib. *De Trinit.*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1255 : « Similis est relatio Patris ad Filium in Trinitate, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod idem est. » Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit, in V *De Trinit.*, cap. XVI. Sed multo magis sine mutatione producit Pater Filium, et Filius procedit a Patre. Ergo non est aliqua realis relatio Patris ad Filium in divinis, vel e contrario.

4. Præterea, ea quæ non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse, intantum quod eam quidam æstimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem, XI *Metaph.*, com. XIX. Ergo in Deo esse non potest.

5. Præterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cujus est relatio : non enim potest una res alteri inesse sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. Ergo in eo non potest esse realis relatio.

6. Præterea, simplicissima seipsis differunt. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo seipsis differunt, et non per relationes aliquas ; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

7. Præterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiæ. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem, et non reales.

8. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur III *Phys.*, com. LXII et LXIV. Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo præter ea quæ absolute dicuntur, et significant substantiam[2].

9. Præterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quæ oportet in alio priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quæ alia reducuntur ; sicut esse mobile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se ; et propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

10. Præterea, Deum esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse est absolutum : relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

11. Præterea, omnis relatio realis, ut in præcedenti quæstione, art. 9, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est : dicimus enim Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.*, lib. V, cap. I, circa fin. Numerus etiam

[1] Et habet articulos quatuor.
Primo enim quæritur utrum relationes dictæ de Deo ab æterno quæ importantur his nominibus « Pater » et « Filius, » sint relationes reales vel rationis tantum ; 2° utrum relatio in Deo sit ejus substantia ; 3° utrum relationes constituant et distinguant personas et hypostases ; 4° utrum, remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

[2] Parm. omittit : « præter ea quæ absolute dicuntur, et significant substantiam. »

(*a*) I *Sent.*, dist. XXVI, q. II, art. 1, et dist. XXXIII, art. 1 ; et IV *Cont. Gent.*, cap. XIV.

in eo non est, ut dicit Boetius, in lib. *De Trinit.,* ante med., quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam ejus actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quæstione præcedenti, art. 10, est habitum, quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quæ ponitur in divinis, sicut est generare : nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet præintelligere relationem tali actioni : et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens, quod consequatur relatio realiter in Deo existens, quod consequatur actionem ejus æternam vel essentialem quæ est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest; hujusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quæ in Deo realis non est; alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur; quod patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis prædicatur : non solum enim Pater est intelligens, sed et Filius et Spiritus sanctus : similiter et quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

12. Præterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quæ in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam Trinitas personarum inveniri posset : et sic non esset articulus fidei. Nam *est fides substantia rerum, argumentum non apparentium;* Hebr., xi, 1.

13. Præterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

Sed contra, Boetius dicit, in lib. *De Trin.,* cap. vi, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1255, quod sola « Relatio multiplicat Trinitatem. » Hæc autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit, lib. I *De Trinit.*, cap. iii, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

Præterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

Præterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

Respondeo dicendum quod sententiam fidei catholicæ sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiæ. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur : unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quæ a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicujus in divina essentia subsistentis. Hæc autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum : quia, quidquid absolute in divinis prædicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personæ divinæ per essentiam distinguerentur, quod est hæresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Hæc autem distinctio non potest esse rationis tantum : quia ea quæ sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem prædicari : sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod Pater est Filius, et Filius Pater : quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personæ in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina : quod est hæresis sabellianæ. Relinquitur ergo quod oportet dicere relationes in Deo quasdam res esse : quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non posset. Sciendum est ergo quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua, neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens; nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem præintelligere; et unitas quæ essentiæ competit, ad quam

relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen « idem, » ut supra, art. ult. quæst. præced., dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quæ in aliquod patiens transeat : quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia: ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est quæst. præc., art. 10. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente : cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius, cap. II *De divin. nomin.*, § 8, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 646, quod in Deo est paternitas perfecta, id est non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu, actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum prædictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causæ secundum suam formam, forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto. Si ergo aliquis intellectus sit cujus intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Hujusmodi autem est intellectus divinus : in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod ejus verbum non sit extra essentiam ejus, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicujus ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiæ servata. Ubicumque enim est origo alicujus ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte ejus quod oritur, quando non accipit eamdem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturæ a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

Ad primum ergo dicendum quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, id est relatione, quæ non differt ab essentia re, sed sola ratione, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum quod relatio quæ est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis si unitas essentiæ consideretur : sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales.

Ad tertium dicendum quod sicut Deus non mutatur in productione suæ creaturæ,

ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam; unde essentia divina non communicatur creaturæ. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturæ. Sed verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: hujusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

Ad quartum dicendum quod relatio habet esse debilissimum quod est ejus tantum: sic autem non est in Deo; non enim habet aliud esse quam esse substantiæ, ut infra, art. sequent., patebit; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit de relatione reali, quæ habet aliud esse ab esse substantiæ cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

Ad sextum dicendum quod cum personæ divinæ relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis; quia relationes sunt ipsæ personæ subsistentes, ut infra, art. 4, patebit.

Ad septimum dicendum quod attributa essentialia, quæ sunt proprietates essentiæ, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quædam, et similiter ejus sapientia, et ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia ejus, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius, sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur ejus operationem quæ est ejus perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

Ad decimum dicendum quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per seipsum.

Ad undecimun dicendum quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum, non oritur ab intelligente, sed verbum.

Ad duodecimum dicendum quod, licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi; unde ratio hæc sufficienter probare non potest; sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile conjecturare.

Ad decimum tertium dicendum quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum vel non ens, vel ut habens aliquid de non ente; negatio enim est non ens, et privatio est quædam negatio, et duorum contrarium alterum semper habet aliquid privationis; unde aliæ oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quæ ex neutra parte importat imperfectionem.

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo sit ejus substantia (*a*).

Secundo quæritur utrum relatio in Deo sit ejus substantia. Et videtur quod non. « Nulla enim substantia est relatio: » hæc est quædam propositio immediata, sicut et hæc: « Nulla substantia est quantitas. » Ergo nec divina substantia est relatio.

2. Sed dicebat quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem. — Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

3. Præterea, personæ devinæ distinguun-

(*a*) I *Summæ theol.*, quæst. XXVIII, art. 2, et I *Sent.*, dist. XXXIII, art. 1, et IV *Cont. Gent.*, cap. XIV.

tur relationibus; sola enim « Relatio multiplicat Trinitatem, » ut dicit Boetius, in lib. *De Trin.*, VI, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1255. Si ergo personæ divinæ secundum substantiam non distinguuntur; relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem, sequetur quod personæ divinæ distinguantur solum secundum rationem, quod est hæresis sabellianæ.

4. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur secundum aliquid absolutum; quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quæ de Deo dicuntur absolute, significant ejus essentiam, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personæ non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

5. Præterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequetur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad prædicamentum substantiæ in divinis, ex hoc quod Deus est sua magnitudine; ita pari ratione paternitas pertinebit ad prædicamentum substantiæ; et sic omne quod de Deo dicitur, dicetur secundum substantiam; quod est contra Augustinum, in V lib. *De Trin.*, cap. IV et V, qui dicit quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam; dicitur enim Deus ad aliquid, sicut Pater ad Filium.

6. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, hæc prædicatio erit vera : « Essentia divina est paternitas; » et pari ratione ista : « Filiatio est divina essentia. » Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

7. Præterea, quæcumque sunt idem ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio; quia, secundum Philosophum, I *Topic.*, « quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem. » Sed de essentia divina prædicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et hujusmodi; quæ non videntur prædicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

8. Præterea, id quod facit distinctionem in divinis personis non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

9. Præterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cujus est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cujus est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

10. Præterea, eorum quæ sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina, est in Filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

11. Præterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversum esse; quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiæ; ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

12. Præterea, « ad aliquid « dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in *Prædicamentis*, in prædic. « Ad aliquid. » Esse ergo relationis est in respectu ad aliud, non autem esse substantiæ. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

13. Præterea, Augustinus dicit, V *De Trin.*, cap. IV et V, quod aliquid dicitur in Deo non substantive, sed relative. Quod autem substantiam divinam significat dicitur substantialiter. Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

14. Præterea, Augustinus dicit, lib. VII *De Trin.*, cap. VI, quod Deus non eo Deus est quo Pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est Pater. Ergo essentia non est paternitas : et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

Sed contra, quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit, lib. V *De Trin.*, cap. V, et ult. Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in Patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

Præterea, omne suppositum in quo sunt diversæ res est compositum. Sed in persona Patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duæ res, sequeretur quod persona Patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

Respondeo dicendum quod supposito quod

relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina; alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia, quia omnis res inhærens alicui præter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset æterna, quæ non erit substantia divina; quæ omnia sunt hæretica. Ad hujus ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quæ continentur sub accidente, quædam significantur secundum rationem accidentis; ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quæ significantur ut inhærentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicujus in quo est, et similiter qualitas. « Ad aliquid » vero non significatur secundum rationem accidentis; non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philosophus, V *Metaphys.*, com. xx, quod scientia, inquantum est relatio, non est scientis, sed scibilis. Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt ea non esse inhærentia substantiis, sed[1] quasi eis assistentia : quia significantur ut quoddam medium inter substantiam quæ refertur, et id ad quod refertur. Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse. Unde etiam quidam theologi, scilicet Porretani, hujusmodi opinionem usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhæret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non prædicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem; omnis enim res vel est substantia vel accidens. Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit XI *Metaph.*, com. xix. Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere quod relationes divinæ non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est hæreticum. Unde dicendum est quod nihil prohibet aliquid esse inhærens quod tamen non significatur ut inhærens; sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente; et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet « ad aliquid » non significetur et inhærens, tamen oportet ut sit inhærens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhærens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia; quia, quidquid est in Deo, est ejus substantia. Oportet ergo relationes secundum rem esse divinam substantiam; quæ tamen non habent modum substantiæ, sed habent alium modum prædicandi ab his quæ substantialiter prædicantur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quod nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est definita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiæ, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

Ad secundum dicendum quod alia est ratio substantiæ et relationis, et utrique respondet aliquid in re quæ Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem. Et hoc præcipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

Ad tertium dicendum quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia; et ideo sicut ea quæ pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia hujusmodi; ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

Ad quartum dicendum quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia quæ

[1] Parm., sed incaute : « scilicet. »

esset secundum absoluta, redundaret in diversitatem essentiæ. Relationes autem divinæ, licet significent id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiæ; quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio quæ attenditur secundum relationes in divinis, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum est.

Ad quintum dicendum quod licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiæ, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam; quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

Ad sextum dicendum quod ratio illa tenet in prædicabilibus per se. Per se autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem, non etiam prædicatur per se. Cum ergo dicitur : « Essentia divina est paternitas; » non prædicatur paternitas de essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentia de paternitate, ut jam dictum est; quia alia est ratio essentiæ et relationis. Et ideo in prædicto processu incidit fallacia accidentis; licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, inquantum ea quæ de se invicem prædicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subjecto.

Ad septimum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III *Phys.*, com. XXI, non oportet quod omnia eadem prædicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid prædicatur de aliquo uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiæ et relationis; sicut quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur; neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quædam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiæ vel relationis; et ista prædicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et hujusmodi sunt adjectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere et velle; hujusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel Pater, bonus, sapiens, creans, et alia hujusmodi; de essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus; quia hujusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

Ad octavum dicendum quod illud quod facit distinctionem potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

Ad nonum dicendum quod unitas essentiæ non opponitur distinctioni relationum; unde non sequitur quod relatio et essentia sint causæ oppositorum.

Ad decimum dicendum quod quæcumque sunt eadem re et ratione, oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quæ sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis præteriti : non tamen principium futuri dicitur esse in præterito, sed id quod est futuri principium : et similiter non dicitur quod paternitas est in Filio, sed id quod est, scilicet essentia.

Ad undecimum dicendum quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiæ. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est quid aliquid est. Unde duæ rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

Ad duodecimum dicendum quod cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse hujus secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

Ad decimum tertium dicendum quod dicuntur relativa de Deo prædicari non substantialiter, quia non prædicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant sit substantia.

Ad decimum quartum dicendum quod Deus dicitur non eo Deus quo Pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est.

ARTICULUS III.

Utrum relationes constituant et distinguant personas sive hypostases (*a*).

Tertio quæritur, utrum relationes constituant et distinguant personas, sive hypostases. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, VII *De Trinitate*, cap. I, a med. : « Omnis res quæ relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo, sicut homo dominus, et homo servus. Sed personæ in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes : nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.

2. Sed dicebat quod præter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur Pater. — Sed contra, constat quod Pater etiam relative dicitur. Si ergo præter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione præter hoc quod dicitur Pater, oportet aliquid in persona ponere quod non relative dicatur.

3. Præterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, Patrem dici ad seipsum ; sed quidquid dicitur, ad Filium dicitur. Ergo idem quod prius.

4. Sed dicebat quod illud quod Pater est, relatione excepta, est essentia. — Sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis : homo enim per relationem domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis : neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

5. Præterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis Patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

6. Præterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quæ sunt proprietates, constituunt hypostases, nec distinguunt.

7. Præterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium ; prius autem est intelligere generationem quam paternitatem : relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in V *Metaph.*, com. xx, dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim Patris quam paternitatem : ergo non constituitur paternitate ; et eadem ratione nec hypostasis Filii filiatione.

8. Præterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo : sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro : et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis. Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiæ. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

9. Præterea, relatio in divinis est divina essentia. Si ergo constituit et distinguit hypostasim ; aut hoc est inquantum est substantia divina, aut inquantum est relatio. Non inquantum est essentia divina ; quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec inquantum est relatio : quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

10. Præterea, nihil constituit et distinguit seipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsæ hypostases : sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et Pater. Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

11. Præterea non est quærendum de aliquibus duobus quo distinguantur, nisi in

(*a*) I *Summæ theol.*, quæst. xxx, art. 1, et quæst. xl, art. 2, et I *Sent.*, dist. II, art. 4 et 5.

aliquo conveniant, quod aliquo superveniente distinguatur in utroque; sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis additis; et ideo quærere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quæ autem in nullo conveniunt, quo possint modo prædicto distingui, seipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duæ hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quæ nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur seipsis.

12. Præterea, nihil causat quod præsupponit. Sed relatio præsupponit distinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat. Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

13. Præterea, Richardus de Sancto Victore dicit, lib. IV *De Trin.*, cap. xv, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 939, quod hypostases in angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine[1]. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinæ non distinguuntur relatione, sed origine.

14. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. III *Orth. fidei*, cap. v, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 999, « Hypostases divinæ suis proprietatibus distinguuntur. » Sed proprietas Patris est genuisse Filium, ut Augustinus (Fulgentius in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, in princ.), dicit; et proprietas Filii est quod nascatur a Patre. Ergo generatione et nativitate Pater et Filius distinguuntur. hæc autem significant originem. Ergo Pater et Filius distinguuntur origine et non relatione.

15. Præterea, quædam relationes sunt in divinis quæ nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut æqualitas et similitudo. Ergo nec aliæ relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostases[2].

Sed contra est quod Boetius dicit, in lib. *De Trin.*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1255, quod sola « Relatio in divinis multiplicat Trinitatem. » Multitudo autem Trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypotases.

Præterea, illis solis aliqua distinguuntur quæ non communiter de eis prædicantur. Sed sola relativa singillatim prædicantur de personis divinis et non communiter, ut Augustinus dicit, lib. V *De Trinit.*, cap. VIII. Ergo solum relationibus personæ et hypostases in divinis distinguuntur.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt duæ opiniones : quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas et constitutas ostendunt. Ad cujus evidentiam sciendum quod hoc nomen « hypostasis » significat substantiam individuam, id est quæ non potest de pluribus prædicari. Unde genera et species in prædicamento substantiæ, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus prædicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia prædicantur de uno solo. Si ergo in divinis Trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Judæi et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutivum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quæ non sunt Deus distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis; et ita significatur ut dictum est de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quæ absolute dicuntur de Deo significentur per modum essentiæ. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quæ licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum; nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit hæc opinio quod hypostases

[1] « In divina natura variatur existentiarum pluralitas secundum solam originem, in angelica autem natura secundum solam qualitatem. » —
[2] Parm. : « hypostasim. »

in divinis constituantur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, « qui est ab alio, » et « a quo alius ; » et quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur Pater, ostenditur quod sit a quo alius ; per hoc vero quod dicitur Filius ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere quod hypostases divinæ, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta : quia ipsæ origines relationem important ; sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad genitum[1]. Sed hæc opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutivum hypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates socrateitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem : sicut si diceremus quod Socrates est homo sua generatione, quæ est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi inquantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine : quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid ad hoc[2] subsistens in natura, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum ejusdem naturæ est eadem ratio constitutionis et distinctionis ; ideo similiter oportet ex parte Patris intelligere quod hypostasis Patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate ; non autem generatione activa, neque relatione inclusa. Et hæc est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases. Quod hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa divina essentia, ut probatum est ; et pari ratione Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo constituendo Patrem constituit Deum. Et sicut paternitas licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia ; ita Pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo Deus inquantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et inquantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quæ significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypotasim.

Ad primum ergo dicendum quod personæ divinæ sunt aliquid excepto relativo ; et hoc aliquid est essentia, quæ relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti ostendunt.

Unde concedimus secundum et tertium.

Ad quartum dicendum quod relatio, etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur etiam per modum informationis ; dicimus enim quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiæ, ut ostensum est ; quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta quæ per relationes relative dicuntur.

Ad quintum dicendum quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet ; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet ; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus.

Ad sextum dicendum quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur ; et ideo proprietates quæ essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinc-

[1] Parm. : « generatum. » — [2] Parm. : « adhuc. »

tionis signum. Hypostases autem divinæ nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

Ad septimum dicendum quod de ratione hypostasis duo necesse esse. Quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit; sicut Adam, quando non erant aliæ hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen inquantum est ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ distincta, si per solam hujusmodi generationem aliæ hypostases ejusdem naturæ originentur; sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ priusquam mulier ex ejus costa formaretur et ejus filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim patris, inquantum est subsistens, quam generationem; non tamen inquantum est distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ quæ non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis, etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt inquantum sunt essentia divina. Relatio enim, inquantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiæ est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, inquantum est constituens hypostasim Patris, quod habet inquantum est idem substantiæ divinæ, præintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati præintelligitur. Ex parte vero Filii nulla remanet difficultas; nam nativitas secundum intellectum præcedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam; est enim generatio via in substantiam.

Ad octavum dicendum quod sicut jam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

Ad nonum dicendum quod relatio, ut dictum est, distinguit inquantum est relatio; constituit autem hypostasim inquantum est divina essentia; et utrumque facit inquantum est divina essentia et relatio.

Ad decimum dicendum quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia; sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem deitatem; et similiter est de paternitate et Patre; nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

Ad undecimum dicendum quod licet in divinis convenientia secundum rem sit in sola unitate essentiæ, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiæ supponi. Quæ quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quæ important suppositum esse in communi; sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinæ naturæ, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personæ non sint unum suppositum, sed tria; sicut Socrates et Plato sunt duo homines, licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quæritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem; sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

Ad duodecimum dicendum quod relatio præsupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiæ et quantitatis, quandoque etiam actionis et passionis; sed distinctionem quæ est secundum « ad aliquid, » relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli præsupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quæ est secundum duplum et dimidium, non præsupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

Ad decimum tertium dicendum quod origine dicit Richardus distingui personas, inquantum distinguuntur per relationes originis.

Ad decimum quartum dicendum quod Augustinus pro eodem accipit « genuisse Filium » et « esse Patrem; » et ideo utitur quandoque « origine » pro « relatione. »

Ad decimum quintum dicendum quod

relatio similitudinis et æqualitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam præsupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas; et similiter æqualitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum præsupponitur et similitudini et æqualitati.

ARTICULUS IV.

Utrum, remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis (*a*).

Quarto quæritur utrum, remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis. Et videtur quod sic. Ea enim quæ sunt in creaturis sunt exemplata ab his quæ sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. Ergo et similiter in divinis.

2. Præterea, Pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit Pater; cum etiam Filius sit quis, et non sit Pater. Remoto ergo a Patre quod sit Pater, remanet quod sit quis. Est autem quis inquantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis Patris.

3. Præterea, cum quælibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquæque res intelligi remoto eo quod in ejus definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo, remota relatione, adhuc intelligitur hypostasis.

4. Præterea, Judæi et gentiles intelligunt in Deo hypostasim; intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem; nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et hujusmodi relationes. Ergo, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

5. Præterea, omne quod se habet ex additione, remota additione, remanet id cui fit additio : sicut homo addit supra animal rationale, est enim homo animal rationale; unde remoto rationali remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim; est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo, remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. VII *De Trin.*, cap. II, quod Verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a Verbo quod sit genitum, remanet hypostasis Verbi, et eadem ratione in aliis personis.

7. Præterea, remota paternitate et filiatione secundum intellectum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Hæc autem hypostases designant. Ergo, remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

8. Præterea, remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales, cum constituant personas, sunt in divinis sicut differentiæ constitutivæ. Ergo, remotis proprietatibus, remanet genus personæ, quod est hypostasis.

9. Præterea, Augustinus dicit, lib. V *De Trin.*, cap. VI, quod, remoto hoc quod est Pater, adhuc remanet « ingenitus. » Sed « ingenitus » est quædam proprietas cujus suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo, remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris.

10. Præterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentiæ. Sed, remoto per intellectum attributo essentiali, adhuc remanet intellectus divinæ substantiæ. Boetius enim dicit, in lib. *De hebdom.*, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1312, quod, remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter, remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

11. Præterea, secundum Boetium, super *Proœm. Porphyr. in prædicab.*, aliq. ante fin., proprium est intellectus conjuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter conjuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

12. Præterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut, remoto accidente, potest intelligi subjectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse. Ergo, remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

Sed contra, in divinis distinctio non potest

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XL, art. 3.

esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus, non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi prædicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus, non remanent nisi ea quæ ponuntur secundum substantiam. Hæc autem sunt quæ pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quidam posuerunt hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam distinctionem[1] personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis hujusmodi relationibus, supra hypostases dicebant constitui personas; et sic hujusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum, sed non hypostasum. Et pro tanto apud quosdam hujusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos, remotis ab aliquo homine his quæ ad dignitatem pertinent, quæ faciunt eum esse personam, remanet ejus hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum hujusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt quod remanebant hypostases, non tamen personæ. Sed quia jam supra ostensum est, quod relationes prædictæ et hypostases constituunt et distinguunt; ideo secundum alios dicendum est quod, remotis per intellectum hujusmodi relationibus, sicut non remanent personæ, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicujus, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

Ad primum ergo dicendum quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum quod Pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit Pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo: non enim sunt unius rei plures formæ substantiales secundum rem diversæ: et tamen ab anima, inquantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; inquantum vero est anima sensibilis et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo; quia non habet animam sensibilem eamdem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito, quod Pater habet quod sit quis et quod sit Pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quæ est paternitas; et propter hoc etiam Filius, in quo est relatio, sed non hæc relatio quæ est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est Pater.

Ad tertium dicendum quod aliquid in relatione alicujus potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite, sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito: hypostasis enim communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatione distincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinæ.

Ad quartum dicendum quod Judæi et gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quæ sunt alterius naturæ, quæ quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejudem naturæ, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum, et ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum quod alius est

[1] Parm.: « originem. »

modus quo definiuntur accidentia et quo definiuntur substantiæ. Substantiæ enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum : unde id quod primo ponitur in definitione substantiæ, est genus, quod prædicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam ejus, scilicet per subjectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione ejus loco generis, est subjectum; sicut cum dicitur : simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiæ, remanet subjectum ; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia, remanet genus, sed non idem numero ; remoto enim rationali, non remanet idem numero animal quod est animal rationale ; sed, remoto eo quod ponitur loco differentiæ in definitionibus accidentium, remanet idem subjectum numero : remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subjecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur : Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personæ ut subjectum, sed ut genus. Unde, remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

Ad sextum dicendum quod cum dicitur : Verbum est sapientia genita, ly « sapientia » supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim ; et ideo in significatione ejus non clauditur proprietas, sed oportet quod addatur; sicut si dicam quod Deus est Filius genitus.

Ad septimum dicendum quod qui ab alio et a quo alius non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio : quia Filius significat eum qui est ab alio per generationem, et Pater significat eum a quo alius per generationem, nisi forte dicamus quod a quo alius et qui ab alio, importent originem, et Pater et Filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis jam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationes.

Ad octavum dicendum quod, remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

Ad nonum dicendum quod intentio Augustini non fuit dicere quod Deus Pater remaneat ingenitus, remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturæ, et non proprietatem personæ. Fuit autem ejus intentio ostendere quod, remota paternitate, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quicquid est ingenitum, sit Pater.

Ad decimum dicendum quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiæ, imo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietas constituit hypostasim; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum quod, licet intellectus possit aliqua conjuncta dividere, non tamen omnia : non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius ; non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

Ad ultimum dicendum quod, remoto eo quod est in aliquo sicut in subjecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiæ ejus. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

QUÆSTIO IX.

DE PERSONIS DIVINIS[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim (*a*).

Quæstio est de personis divinis. Et primo quæritur, quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Et videtur quod omnino sint idem. Dicit enim

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXIX, art. 2, et I *Sent.*, dist. XXIII, art. 3.

[1] Et habet articulos novem.

Primo enim quæritur, quomodo se habet persona ad essentiam, substantiam et hypostasim; 2° quid est persona; 3° utrum in Deo possit esse persona; 4° utrum hoc nomen « persona » in divinis significet aliquid relativum vel absolutum; 5° utrum numerus personarum sit in divinis; 6° utrum nomen personæ convenienter possit plu-

Augustinus in VII *De Trinit.*, cap. III, circa princ., quod idem intelligunt Græci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

2. Sed dicebat quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cujuscumque naturæ in genere substantiæ, persona vero solum individuum rationalis naturæ. — Sed contra est quod Boetius dicit, in lib. *De duabus naturis*, cap. III, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1343, quod Græci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturæ. Si ergo persona significat individuum rationalis naturæ, omnino sunt idem hypostasis et persona.

3. Præterea nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quæ sunt rationalis naturæ, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturæ non debet habere speciale nomen præ aliis individuis in genere substantiæ, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

4. Præterea, nomen subsistentiæ a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiæ, in quibus sunt et accidentia et secundæ substantiæ, quæ sunt genera et species, ut dicitur in *Prædicamentis*. Sola ergo individua in genere substantiæ sunt subsistentiæ. Individuum autem in genere substantiæ est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod ypostasis et persona.

5. Sed dicebat quod genera et species in genere substantiæ subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit, in lib. *De duabus naturis,* ut supra, col. 1344. — Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio, non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio : sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in *Prædicamentis,* in prædicamento « Substantiæ, » non procul a fin. Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiæ; et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

6. Præterea, Boetius dicit, in *Commento Prædicam.*, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 184, quod « ousia » id est essentia, significat compositum ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum : nam materia est individuationis principium. Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia et subsistentia.

7. Præterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quæ est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per Philosophum, in VI et VII *Metaph.*, com. XXXIII et seq. Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

8. Sed dicebat quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiæ. — Sed contra, universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis : eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis. Ergo nec in genere substantiæ debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem : et sic videtur quod prædicta nomina non differant.

Sed contra est quod Boetius dicit in *Commento prædicamentorum*, ubi supra, quod « ousia », id est essentia, significat compositum ex materia et forma ; « ousiosis, » id est subsistentia, significat formam; hypostasis vero materiam. Ergo prædicta differunt.

Præterea, idem videtur ex hoc quod idem auctor assignat prædictorum nominum differentiam in lib. *De duabus naturis*, *Patr.* vero *lat.*, t. LXIV, col. 1344.

Respondeo dicendum quod Philosophus, in V *Metaph.*, ponit substantiam dupliciter dici; dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non prædicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantiæ; alio modo dicitur substantia forma vel natura subjecti. Hujus autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subjecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur : natura enim communis est quam significat definitio in-

raliter prædicari in divinis; 7° quomodo termini numerales prædicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum; 8° utrum in Deo sit aliqua diversitas; 9° utrum in divinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores.

dicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiæ continetur; non autem quicquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturæ. Hoc autem quod est in substantia particulari præter naturam communem, est materia individualis quæ est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quæ materiam prædictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subjectum; unde non prædicatur de subjecto; non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiæ et subjecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans; sed ipsa essentia in eis est subsistens [1]. Et hoc patet per Philosophum, in VII *Metaph.*, et per Avicennam, qui dicit in sua *Metaph.*, quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quæ est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quæ est subjectum inquantum subsistit, dicitur « ousiosis » vel subsistentia; inquantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Græcos, vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam : nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit, lib. VII *De Trin.*, cap. IV, quod idem significant Græci cum confitentur in Deo tres hypostases, et Latini cum confitentur tres personas.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen « hypostasis, » in græco ex proprietate significationis habet quod significet individuam substantiam cujuscumque naturæ; sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturæ tantum.

Ad tertium dicendum quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturæ quam aliis. Nam solæ substantiæ rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliæ vero substantiæ magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturæ, speciale nomen haberet.

Ad quartum dicendum quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quæ hypostasis dicitur; tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare : sed subsistere inquantum non est in alio; substare vero inquantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quæ per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

Ad quintum dicendum quod Boetius loquitur, secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiæ, sed non hypostases. Vel dicendum quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

Ad sextum dicendum quod essentia in substantiis materialibus significat composi-

[1] Parm. : « subsistentia. »

tum ex materia et forma; non tamen ex materia individuali; sed ex materia communi: definitio enim hominis, quæ significat ejus essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel hæc ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiæ in rebus materialibus.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod accidentia non individuantur nisi ex suis subjectis. Sola autem substantia per seipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiæ particulare habet proprium nomen.

Rationes quæ sunt in oppositum concedimus; tamen sciendum quod Boetius aliter accipit ista nomina in *Commento Prædicamentorum*, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in libro *De duabus naturis*. Attribuit enim nomen « hypostasis » materiæ quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti; nam forma simplex subjectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in lib. *De Trin.*, *Patr. lat.*, t. LXIV col. 1344. Nomen autem « ousiosis » vel « subsistentiæ » attribuit formæ quasi essendi principio; per ipsam enim est res in actu; nomen enim[1] « ousiæ » vel « essentiæ » attribuit composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

ARTICULUS II.

Quid sit persona (*a*).

Secundo quæritur quid sit persona. Definit autem eam Boetius in lib. *De duabus naturis*, dicens quod persona est « rationalis naturæ individua substantia. » Videtur autem quod inconvenienter definiat. Nullum enim singulare definitur, ut patet per Philosophum, in VII *Metaph.*, com. LIII. Sed persona significat singulare in genere substantiæ, ut dictum est. Ergo non potest definiri.

2. Sed dicebat quod, licet id quod est persona sit quoddam singulare, tamen ratio personæ communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest. — Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturæ est intentio singularitatis, quæ quidem non est in genere substantiæ. Ergo non debet in definitione personæ poni substantia quasi genus.

3. Sed dicebat quod hoc nomen « persona » non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subjecto intentionis. — Sed contra est quod Philosophus probat, in VII *Metaph.*, com. XII et seq., quod compositum ex subjecto et ex accidente non potest definiri; sequeretur enim nugatio in definitione; cum enim in definitione accidentis ponatur subjectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit quod, in definitione compositi ex subjecto et accidente, ponatur bis subjectum, semel pro se et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subjectum, inconveniens est quod definiatur.

4. Præterea, subjectum hujus intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subjectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconveniens.

5. Præterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiæ. Persona autem est nomen rei et substantiæ. Inconvenienter igitur in definitione personæ ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

6. Præterea, illud in cujus definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiæ. Sed persona non est species substantiæ; quia condivideretur contra alias substantiæ species. Ergo inconvenienter ponitur substantia in definitione personæ quasi genus.

7. Præterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personæ; esset enim oppositio in adjecto, cum dicitur substantia individua, nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima, nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personæ. Inconvenienter ergo substantia ponitur in definitione personæ.

8. Præterea, nomen subsistentiæ propinquius esse videtur personæ quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas; non autem dicimus

[1] Parm.: « autem. »

(*a*) I *Summæ theol.*, quæst. XXIX, art. 1 et 3, et I *Sent.*, dist. XXV, art. 1.

tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiri.

9. Præterea, quod ponitur in definitione tanquam genus, multiplicato definito multiplicatur; plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personæ, non autem tres substantiæ. Ergo substantia non debet poni in definitione personæ quasi genus.

10. Præterea, rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quæ non sunt animalia, scilicet in angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personæ.

11. Præterea, natura est tantum in rebus mobilibus; est enim principium motus, ut dicitur in II *Phys.*, com. III. Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personæ ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inveniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus; est enim in hominibus et angelis[1].

12. Præterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturæ individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione prædicta.

13. Præterea, humana natura in Christo est rationalis naturæ individua substantia; neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturæ; non tamen humana natura in Christo est persona; sequeretur enim quod persona divina quæ assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duæ personæ, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est hæresis nestorianæ. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturæ est persona.

14. Præterea, anima separata a corpore per mortem non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturæ individua substantia. Non ergo hæc est conveniens definitio personæ.

Respondeo dicendum quod rationabiliter, sicut ex præmissis patet, individuum in genere substantiæ speciale nomen sortitur; quia substantia ex propriis principiis individuatur; et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen « hypostasis » secundum Græcos, vel « substantia prima » secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiæ; ita hoc nomen « persona » est speciale nomen individui rationalis naturæ. Utraque ergo specialitas sub nomine personæ continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiæ, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur « rationalis naturæ. » Per hoc ergo quod dicitur « substantia, » excluduntur a ratione personæ accidentia quorum nullum potest dici persona; per hoc vero quod dicitur « individua, » excluduntur genera et species in genere substantiæ quæ etiam personæ dici non possunt; per hoc vero quod additur « rationalis naturæ, » excluduntur inanimata corpora, plantæ et bruta quæ personæ non sunt.

Ad primum ergo dicendum quod in substantia particulari est tria considerare : quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturæ, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturæ; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata; non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, ut « homo » vel « animal; » ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut « hypostasis » vel « persona. » Illud vero

[1] Parm. : « in angelis, et in Deo. »

nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.

Ad secundum dicendum quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen « hypostasis » naturam generis substantiæ ut individuatam; hoc autem nomen « persona » solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

Unde patet solutio ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum quod quia essentiales rerum differentiæ sunt ignotæ frequenter et innominatæ, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus, in VIII *Metaph.*, com. x; et hoc modo « individuum » ponitur in definitione personæ, ad designandum individualem modum essendi.

Ad sextum dicendum quod cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima; sed est divisio generis secundum diversos modos essendi. Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiæ, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

Ad septimum dicendum quod quidam dicunt quod « substantia » ponitur in definitione personæ prout significat hypostasim : sed cum de ratione hypostasis sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti, quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis; ulterius de ratione personæ est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ad excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personæ. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii, qui in lib. *De duabus naturis, Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1344, per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personæ. Et ideo melius est ut dicatur, quod « substantia » non ponitur in definitione personæ pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam quæ est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere : « Substantia individua rationalis naturæ, » ac si diceretur hypostasis rationalis naturæ.

Ad octavum dicendum quod, secundum prædicta, ratio non procedit : quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiæ acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur; substantia enim quæ est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia. Sed quia nomen « substantiæ » refertur etiam apud Latinos ad significationem essentiæ, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Græci vero apud quos est distinctum nomen « hypostasis » a nomine « ousiæ. » indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

Ad nonum dicendum quod sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quæ est essentia.

Ad decimum dicendum quod « rationale » est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in angelis nec in Deo. Boetius autem sumit « rationale » communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et angelis et hominibus.

Ad undecimum dicendum quod natura in definitione personæ non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho in II *Physic.*, sed sicut definitur a Boetio in lib. *De duabus naturis* quod « natura est unumquodque [1] informans specifica

[1] « Unamquamque rem. »

differentia. » Et quia differentia complet definitionem, et determinat definitum ad speciem ; ideo nomen « naturæ » magis competit in definitione personæ, quæ specialiter in quibusdam substantiis invenitur, quam nomen « essentiæ » quod est communissimum.

Ad duodecimum dicendum quod individuum in definitione personæ sumitur pro eo quod non prædicatur de pluribus ; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum prædicationem ; cum prædicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de Sancto Victore, lib. IV *De Trin.*, c. XVIII, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 941, corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit, quod persona est « divinæ naturæ incommunicabilis existentia, » ut per hoc quod dicitur « incommunicabilis, » essentia divina persona non esse ostenderetur.

Ad decimum tertium dicendum quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis ; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quæ non subsistunt per se ab aliis separata ; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

Ad decimum quartum dicendum quod anima separata est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo possit esse persona (*a*).

Tertio quæritur utrum in Deo possit esse persona. Et videtur quod non. Sicut enim Boetius in lib. *De duabus naturis*, nomen personæ sumitur a personando ; quia homines larvati personæ dicebantur, quia in comœdiis vel tragœdiis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personæ non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

2. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. I *De fide orthod.*, cap. IX, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 835, de nullo eorum quæ dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem præmissam, art. præc. Ergo persona non competit Deo, ad minus secundum definitionem prædictam.

3. Præterea, Deus non est in aliquo genere ; cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiæ. Ergo persona Deo non convenit.

4. Præterea, in Deo nulla est compositio. Sed persona significat aliquid compositum ; singulare enim humanæ naturæ, quod est persona, est maximæ compositionis ; partes etiam definitionis personæ demonstrat personam esse compositam[1]. Non est ergo in Deo persona.

5. Præterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

6. Præterea, omnis persona est substantia. Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

7. Præterea, persona sub hypostasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subjectum accidentis, ut supra, art. 1, dictum est. Ergo in Deo non est persona.

Sed contrarium apparet per Athanasium[2], in *Symbolo* : « Quicumque vult, » etc., et per Augustinum in VII *De Trin.*, cap. VI, et per communem Ecclesiæ usum, quæ a Spiritu sancto edocta non potest errare.

Respondeo dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen « personæ » Deo attribui potest, sicut et alia nomina quæ proprie dicuntur de Deo.

Ad primum ergo dicendum quod in nomine aliquo est duo considerare : scilicet illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significan-

[1] Al. : « compositum. » — [2] Non est Athanasii, sed forsan Vigilii Tapsensis.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXIX, art. 3.

dum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quæ tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia, vel natura; sicut hoc nomen « lapis » sumitur a læsione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur; unde læsio pedis magis pertinet ad etymologiam hujus nominis « lapis, » quam ad ejus significationem. Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur Deo non competit, sed aliqua proprietas ejus secundum similitudinem quamdam, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur; sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quæ in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et hujusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis, a quo impositum fuit nomen personæ, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet « subsistens in natura intellectuali, » competit Deo; et propter hoc nomen « personæ » proprie sumitur in divinis.

Ad secundum dicendum quod tam nomen personæ quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio ejus; quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est per rationem nominis non definitur.

Ad tertium dicendum quod licet Deus non sit in genere substantiæ tanquam species, pertinet tamen ad genus substantiæ sicut generis principium.

Ad quartum dicendum quod accidit personæ, inquantum hujusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio quæ requiritur ad rationem personæ, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positæ in definitione personæ non ostendunt aliquam compositionem personæ, nisi in substantiis materialibus; individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiæ additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individuæ substantiæ, id est hypostasis, ad naturam: quæ duo in substantiis immaterialibus secundum rem sunt idem omnino.

Ad quintum dicendum quod rebus materialibus in quibus formæ non sunt per se subsistentes, sed materiæ inhærentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formæ vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus prædicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuam et personam inveniri.

Ad sextum dicendum quod, licet in Deo non sit compositio ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum quod, licet subesse, a quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conveniat, tamen per se esse ad quod significandum imponitur, competit ei.

Ad septimum dicendum quod, licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen persona *in divinis significet relativum vel aliquid absolutum* (*a*).

Quarto quæritur utrum hoc nomen « persona » in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet aliquid absolutum. Dicit enim Augustinus, in VII *De Trin.*, cap. IV, quod cum Joannes Ep. I, cap. V, v. 7, dicat: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo*, *Pater*, *Verbum et Spiritus sanctus;* et quæreretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personæ. Sed « quid » quærit de essentia. Ergo hoc « nomen « persona » in divinis significat essentiam.

2. Præterea, in eodem lib., cap. VI, Augustinus dicit quod idem est Deo esse quod

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXIX, art. 4.

personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem[1].

3. Præterea, Augustinus dicit ibidem : « Ad se proprie dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et justus. » Sed hæc omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

4. Præterea, Augustinus ibidem, cap. IV, dicit quod, quamvis commune est illis, scilicet Patri et Filio et Spiritui sancto, nomen essentiæ, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personæ vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

5. Sed dicebat quod persona est commune ratione et non re in divinis. — Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus, in eodem libro, cap. VI, improbat opinionem illorum qui dicebant quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universasalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

6. Præterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi æquivoce; « acutum » enim æquivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus. Manifestum est autem quod persona in angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit æquivoce dictum.

7. Præterea, quod accidit rei significatæ per nomen. est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen « persona » est substantia individua rationalis naturæ; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, com. XXVIII : substantiæ autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem hujus nominis « persona »

8. Præterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere prædicari, cui non intelligitur convenire res significata per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Judæi autem et Pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes quas nos ponimus secundum finem. Ergo hoc nomen « persona » in divinis non significat hujusmodi relationes.

9. Sed dicendum quod Judæi et Pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum. — Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo hoc nomen « persona » non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

10. Præterea, voces, secundum Philosophm, I *Periher.*, in princ., sunt signa intellectuum. Intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine « persona » est in intellectu substantiæ primæ. Ergo hoc nomen « persona » significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen « persona » non significat relationem, sed aliquid absolutum.

11. Sed dicebat quod hoc nomen « persona » significat relationem per modum substantiæ. — Sed contra, hæc propositio est immediata : « Nulla relatio est substantia, » sicut et hæc : « Nulla quantitas est substantia, » sicut patet per Philosophum, in I *Posteriorum,* comment. XXXIV. Si ergo hoc nomen persona significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum ejus sit relatio.

12. Præterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personæ est substantia, quæ est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

13. Præterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen « persona » non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

14. Præterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam. Ergo hoc nomen « persona » significat essentiam, et non relationem.

15. Sed dicebat quod hoc nomen significat unum distinctum; et quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem. — Sed contra Filius et Spiritus sanc-

[1] Parm. addit : « ergo et persona. »

tus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis; nam Filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed Spiritus Sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis; et sic non oportet quod persona relationem significet.

16. Præterea, si relatio in divinis est distinguens; persona autem est quid distinctum, non distinguens; non significabit relationem nomen « personæ. »

17. Præterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

18. Præterea, quatuor sunt relationes in divinis: scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio; innascibilitas enim, quæ est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen « persona » nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de Filio; si filiationem, non diceretur de Patre; si autem processionem Spiritus sancti, non diceretur neque de Patre neque de Filio; si vero communem spirationem, non diceretur de Spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen « persona. »

Sed contra Boetius dicit, in lib. *De Trin., Patr. lat.*, t. LXIV col. 1254, quod omne nomen ad personas pertinens relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen « persona. » Ergo hoc nomen « persona » relationem significat.

Præterea, sub persona in divinis continentur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Sed hæc nomina relationem significant. Ergo et nomen « personæ. »

Præterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

Respondeo dicendum quod hoc nomen « persona » habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona prædicatur, nec secundum nomen ad aliud refertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter prædicatur; et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personæ pertineat, est diversimode a diversis assignatum.

Dicunt enim quidam quod « persona » significat utrumque, sed per modum æquivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen « persona, » quantum est de se, absolute significat essentiam tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen « Deus, » aut « bonus, » aut « magnus; » sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen « persona » a sanctis Patribus in nicæno concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et præcipue in plurali, cum dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ, vel cum termino partitivo adjuncto, ut cum dicitur: « Alia est persona Patris, alia Filii; » vel cum dicitur: « Filius est alius a Patre in persona. » In singulari autem cum absolute prædicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: « Pater est persona, » vel « Filius est persona. » Et hæc videtur esse opinio Magistri in I *Sententiarum,* dist. XXV. Sed non videtur sufficienter dici. Non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti Patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem veræ fidei exprimendam; et præcipue quia dedissent occasionem erroris dicendo tres personas, si hoc nomen « persona « significat essentiam absolute.

Et ideo alii dixerunt quod simul significat essentiam et relationem, sed non æqualiter; sed unum in recto, et aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso. Sed neutri dubitationem solvunt; quia si essentiam in recto significat, non deberet pluraliter prædicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis prædicari.

Et ideo alii dixerunt quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam et relationem ex æquo, et neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est intelligibile, quia quod non significat unum, nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit Philosophus in IV *Metaph.*, com. X.

Et ideo alii dixerunt quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinent essentiam in divinis.

Et ideo alii dixerunt quod non significat absolutum, sive substantiam quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum

est, sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel substantiæ, quam nomen personæ.

Et ideo ad evidentiam hujus quæstionis sciendum quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, com. xviii. Id autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen « animal » significat substantiam animatam sensibilem, et « album » significat colorem disgregativum visus; « homo » vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune : animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum quod aliquid significat dupliciter : uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen id ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen « homo » significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen « homo » significat aliquid habens cor et cerebrum et hujusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est quod hoc nomen « persona » communiter sumptum nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturæ. Et quia sub substantia individua rationalis naturæ continetur substantia individua, id est incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis, quam etiam angeli; oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et hæc est formalis significatio tam personæ divinæ quam personæ humanæ. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum; ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio; quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut deitas et Deus, ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona communiter sumpta, significat substantiam individuam rationalis naturæ; persona vero divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici quod significat relationem per modum substantiæ, non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, id est ut significatur hoc nomine « Pater, » non ut significatur hoc nomine « paternitas. » Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personæ divinæ, quæ nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

Ad primum ergo dicendum quod « quid » non solum quærit de essentia, sed quandoque etiam de supposito, ut : Quid natat in mari? piscis. Et sic, ad « quid » respondendum est per nomen « persona. »

Ad secundum dicendum quod propter modum significandi hujus nominis « persona, » dicit Augustinus, lib. VII *De Trin.*, cap. vi : « Idem est Deo esse quod persona esse. » Non enim significat per modum relationis, sicut Pater et Filius.

Ad tertium dicendum quod hoc provenit ex formali significatione personæ quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

Ad quartum dicendum quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

Ad quintum dicendum quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est

contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

Ad sextum dicendum quod hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem hujus communis, quod est « persona. » Diversa autem suppositio non facit æquivocationem, sed diversa significatio.

Ad septimum dicendum quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen « persona, » non tamen accidit personæ divinæ, sicut ostensum est.

Ad octavum dicendum quod objectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

Et similiter dicendum ad nonum.

Ad decimum dicendum quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum, quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

Ad undecimum dicendum quod ista propositio, « Nulla relatio est substantia, » est immediata, si accipiatur relatio et substantia quæ sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicujus generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

Ad duodecimum dicendum quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

Ad decimum tertium dicendum quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

Ad decimum quartum dicendum quod « unum » in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus enim quod essentia est una, et quod Pater est unus.

Ad decimum quintum dicendum quod forte modus ille processionis diversus, quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus sanctus vero per modum voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum sanctum a Filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a Patre per relationem distinguitur, prout unus eorum procedit a Patre ut genitus, alius ut spiratus; et hæ relationes constituunt eorum personas.

Ad decimum sextum dicendum quod sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

Ad decimum septimum dicendum quod proprietas in divinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cujus est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiæ subsistens.

Ad decimum octavum dicendum quod, licet universale non possit esse præter singularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari. Et propter hoc sequitur, si non est aliquod singularium, quod non sit universale. Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale; hoc enim nomen « homo » non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen « persona, » etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum jam dictum, sicut et hoc nomen « relatio » suo modo.

ARTICULUS V.

Utrum numerus personarum sit in divinis.

Quinto quæritur utrum numerus personarum sit in divinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boetius, in lib. *De Trin.*, cap, II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250 : « Hoc vere unum est in quo nullus » est « numerus. » Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

2. Sed dicebat quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum. — Sed contra semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim : » Est homo albus, ergo est homo; sed non sequitur : Est homo mortuus, ergo est homo. » Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis

numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

3. Præterea, uni opponitur multitudo, secundum Philosophum, X *Metaph.*, text. xx. Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse; aliud enim est esse hujus unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex esse, et ita multiplex essentia; quod patet esse falsum.

5. Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

6. Præterea, omnis numerus habet partes; componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquæ partes, cum non sit ibi compositio. Ergo in Deo non est numerus.

7. Præterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap., xi, 21 : *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti*. Numerus ergo non debet poni in divinis.

8. Præterea numerus est species quantitatis. In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam prædicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit Boetius in lib. *De Trin.*, cap. iv, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1253. Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

9. Præterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia hujusmodi quæ consequuntur numerum. Hæc autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

10. Præterea omnis numerus finitus est. Quod ergo est infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

11. Sed dicebat quod Deus, etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi. — Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum seipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus quam infinitus; quod patet esse falsum.

12. Præterea secundum Philosophum, in X *Metaph.*, com. xxi, numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

13. Præterea in omni natura quæ non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturæ : propter hoc enim impossibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium, quæ non sunt de ratione naturæ communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo maxime est idem natura et suppositum; quia ipsum esse divinum, quod est natura divina, est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personæ.

14. Præterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus, lib. I *De fide orth.*, cap. viii, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 827, quod in divinis Pater et Filius et Spiritus sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cognitione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

15. Præterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione. Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personæ, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitate divinæ repugnat.

16. Præterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutæ, id est attributa essentialia, ut sapientia, justitia et hujusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativæ, ut paternitas et filiatio.

17. Præterea, ea quibus aliqua ab invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiæ constitutivæ ipsorum. Si ergo personæ in divinis, relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiæ constitutivæ personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio; cum differentia adveniens generi constituat speciem.

18. Præterea, ea quæ distinguuntur per

formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes species differentes. Ergo si personæ divinæ solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturæ, quod est contra fidem.

19. Præterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personæ.

20. Præterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinæ naturæ. Impossibile est autem quod hæc actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis; quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinæ naturæ sint plura supposita sive plures personæ.

21. Præterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanæ naturæ aliud ab illo. Sed per diversitatem materiæ individualis, quæ est substantia individuorum, hoc suppositum est aliud ab illo. Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativas, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

22. Præterea, supremæ creaturæ sunt Deo similiores quam infimæ. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis, sicut in corporibus cælestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personæ in una natura.

23. Præterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturæ, sicut Philosophus probat in I *Cæli et mundi*, quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia. Tota autem perfectio divinæ naturæ invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personæ in una natura.

24. Sed dicebat quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio, ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum. — Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est ejus qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde Philosophus dicit, in IX *Ethic.*, cap. IV, non procul a fine, quod mali, qui non habent delectabile in seipsis, quærunt cum aliis conversari; boni autem quærunt conversari secum, quasi in seipsis causam jucunditatis habentes. Divina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divinæ naturæ habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

Sed contra est quod dicitur I Joan., V, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus.*

Præterea, Athanasius[1] dicit in Symbolo: « Totæ tres personæ æternæ sibi sunt et coæquales. » Ergo est in divinis numerus personarum.

Respondeo dicendum quod pluralitas personarum in divinis est de his quæ fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quæ spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi præsumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit, in lib. *De Trin.*, II, n. 10, *Patr. lat.*, t. X, col. 58: Hoc credendo scilicet pluralitatem personarum in divinis, « Incipe, percurre[2], persiste, et si non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo. » Ad manifestationem ergo aliqualem hujus quæstionis, et præcipue secundum quod Augustinus[3] eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia

[1] Non est Athanasii. — [2] « Procurre. » — [3] In edit. Ven., ann. 1593, ad marginem: « Anselm., in *Monologio*, cap. XIV, a med »

perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cujus signum est quod inter cæteras creaturas, intellectuales substantiæ sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factæ dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quæ sunt de ratione ejus, licet alio modo conveniat sibi quam creaturis. De ratione autem ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in III *De anima*, com. XII. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem; ut cum dico: homo; vel: homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quæ voce significatur, ita cum intelligit seipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere. Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione ejus quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis. Aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repræsentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu inquantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse ejus; unde verbum quod procedit a Deo inquantum est intelligens, procedit ab eo inquantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius ejus, nisi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturæ, subtracta a divino verbo naturæ differentia, ut ostensum est, quæst. præc., art. 1, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquæque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquæque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in

divina natura sunt divinæ personæ, ut ex præcedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

Ad secundum dicendum quod, licet personæ, inquantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri, habent hoc tamen, inquantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habet de ente inter omnia genera.

Ad tertium dicendum quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem; sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

Ad quartum dicendum quod cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant: ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

Ad quintum dicendum quod quælibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde sicut in Deo non est divisio secundum absoluta, quæ sine compositione esse non potest, sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta; sed solum quantum ad relationes, ut jam dictum est.

Ad sextum dicendum quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis. Diversæ autem relationes in divinis non sunt partes; sicut paternitas et filiatio non sunt partes Socratis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

Ad septimum dicendum quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

Ad octavum dicendum quod numerus, qui est species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum, quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse; ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subjectum arithmeticæ, cujus principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quæ opponitur uni quod convertitur cum ente; quæ quidem causatur ex divisione formali, quæ est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

Ad nonum dicendum quod illæ passiones consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

Ad decimum dicendum quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiæ et hujusmodi; unde in Psal. XLVI, 5, dicitur, quod *sapientiæ ejus non est numerus;* sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personæ divinæ, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in lib. *De Trin.;* et ideo nec personarum numerus est infinitus.

Ad undecimum dicendum quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, inquantum comprehendit seipsum.

Ad duodecimum dicendum quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensuræ.

Ad decimum tertium dicendum quod in rebus creatis principia individuantia duo habent; quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus; aliud est quod per principia individuantia supposita naturæ communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinæ naturæ ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinæ essentiæ; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod essentia

divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere; tamen ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

Ad decimum quartum dicendum quod si Pater et Filius et Spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero prædicari, sicut vestis et tunica de se invicem prædicantur; et similiter Pater esset Filius, et e converso; quod est hæresis sabellianæ. Unde dicendum est quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in lib. 1 *De doctr. christ.*, cap. v, si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus, loc. cit. in arg., dicit quod sunt unum re. Quod autem dicit quod ratione tantum distinguuntur, communiter exponitur, id est relatione. Nam relatio etsi per comparationem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione; cum hoc[1] etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

Ad decimum quintum dicendum quod pluralitas rerum in divinis est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam relatio comparata ad essentiam divinam non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas, nec aliud essentialium attributorum; sed per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio: quia relationes oppositæ, inquantum hujusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis inquantum distincta sunt.

Ad decimum sextum dicendum quod attributa essentialia nullam ab invicem habent oppositionem sicut relationes; et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

Ad decimum septimum dicendum quod in divinis non differt quod significatur per modum formæ, et quod significatur per modum suppositi, ut divinitas et Deus, paternitas et Pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativæ sint quasi differentiæ constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

Ad decimum octavum dicendum quod licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione: non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Non enim istæ relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua Filius est similis Patri. Nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Socrates et Plato licet non distinguerentur ab invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quæ sunt diversæ qualitates secundum speciem, non tamen specie different: quia id quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni; ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

Ad decimum nonum dicendum quod nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et præcipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem quæ distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiæ, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiæ in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

[1] Al.: « cum hæc. »

Ad vicesimum dicendum quod operatio egreditur ab agente ratione formæ vel virtutis, quæ est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quæ sunt unius naturæ et virtutis, unam creationem procedere : sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

Ad vicesimum primum dicendum quod formæ individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

Ad vicesimum secundum dicendum quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiæ, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimum tertium dicendum quod licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi; tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis, ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

Ad vicesimum quartum dicendum quod ratio illa procedit ac si divinæ personæ per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet Pater in Filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet Pater hoc in seipso; sed quia Filius est in Patre ut verbum ipsius, non posset esse Patri plenum gaudium de seipso nisi in Filio; sicut nec homo de seipso gaudet nisi per conceptionem quam de seipso habet.

ARTICULUS VI.

Utrum nomen personæ convenienter possit prædicari pluraliter in divinis (*a*).

Sexto quæritur utrum nomen personæ convenienter possit prædicari pluraliter in divinis. Et videtur quod non. Persona enim est substantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed substantia non prædicatur pluraliter in divinis. Ergo nec persona.

2. Præterea, alia nomina absoluta prædicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et hujusmodi. Sed hoc nomen « persona » est nomen absolutum. Ergo non debet prædicari pluraliter in divinis.

3. Item, nomen personæ a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiæ, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quæ non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen personæ pluraliter potest prædicari.

4. Sed dicebat quod, licet « subsistere » sumatur ab essentia, tamen dicere possumus quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personæ. — Sed contra, ea quæ significant essentiam in divinis non possunt prædicari pluraliter, nisi sint adjectiva, quæ non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus quod in Deo sunt tres æterni, si ly « æterni » adjective sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius[1] dicit in *Symbolo*, quod « non sunt tres æterni, sed unus æternus. » Hoc autem nomen « persona » est substantivum, non adjectivum. Ergo non debet prædicari in plurali.

5. Præterea, licet adjectiva essentialia prædicentur pluraliter in divinis, tamen formæ significatæ non prædicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres æternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres æternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personæ in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

6. Præterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hoc ratione potest dici quod in divinis sint tres personæ, similiter poterit dici quod ibi sunt tres dii, quod est hæreticum.

7. Præterea, Boetius dicit, in lib. *De Trin.*, cap. III, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1251, quod ideo non sunt tres dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter prædicari in divinis.

[1] Non est Athanasii.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXX, art. 4.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in VII *De Trin.*, cap. IV, quod quærentibus quid tres essent Pater et Filius et Spiritus sanctus, responsum est quod sunt tres personæ. Ergo persona pluraliter in divinis prædicatur.

Præterea, Athanasius dicit[1], ubi supra, quod « alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. » Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet prædicari in divinis.

Respondeo dicendum quod nomina substantiva, sicut jam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adjectiva vero a suppositis; cujus ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiæ, adjectiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subjectum, substantia vero per seipsam. Cum ergo hoc nomen « persona » sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter prædicari. Forma autem significata nomine personæ non est natura absolute : quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personæ humanæ, quod patet esse falsum ; sed nomine personæ significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex præmissis patet. Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures ; oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur in divinis ; sicut etiam in humanis pluraliter prædicatur nomen personæ propter pluralitatem principiorum individuantium.

Ad primum ergo dicendum quod persona est substantia individua, quæ est hypostasis ; et hoc pluraliter prædicatur, sicut patet ex usu Græcorum.

Ad secundum dicendum quod nomen personæ est absolutum ex modo significandi ; significat tamen relationem, sicut ex præmissis patet.

Ad tertium dicendum quod nomen personæ non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

Ad quartum dicendum quod forma significata per nomen personæ non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter prædicatur, licet sit nomen substantivum : et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse per plures personalitates.

Unde patet soluto ad quintum.

Ad sextum dicendum quod hoc nomen « persona » significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate ; hoc autem nomen « Deus » significat habentem divinam naturam, nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate ; ideo non est simile.

Ad septimum dicendum quod, licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis, quia non est nisi una divinitas numero; persona tamen divina differt a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

ARTICULUS VII.

Utrum termini numerales prædicentur de divinis personis (*a*).

Septimo quæritur quomodo termini numerales prædicentur de divinis personis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum. Et videtur quod positive. Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est hæreticus.

2. Præterea, secundum Dionysium, cap. I *Myst. theol.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 999, tribus modis dicitur aliquid de Deo : scilicet per negationem per eminentiam et per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales prædicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifestum est, si quidem prædicentur per eminentiam vel per causam : similiter autem et si prædicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem Dionysius dicit, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 867-70, et *De divin. nom.*, cap. VII, quasi omnino ei desint, sed quia non eodem modo ei conveniunt sicut et nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant in Deo[2].

[1] Non est Athanasii. — [2] Parm. omittit « in Deo. »

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXX, art. 3, et I *Sent.*, dist. XXIV, q. I, art. 3.

3. Præterea, quidquid prædicatur de Deo et creaturis nobiliori modo de Deo quam de creaturis prædicatur. Termini autem numerales de creaturis prædicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

4. Præterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod prædicantur de Deo, non sunt in intellectu tantum; quia sic non essent tres personæ in Deo nisi secundum intellectum, quod pertinet ad hæresim sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

5. Præterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas, nec aliquod accidens : et tamen bonum non prædicatur de Deo remotive sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

6. Præterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

7. Præterea, multitudo et magnitudo pertinent ad duas species quantitatis, quæ sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo prædicatur de Deo positive, cum dicitur, Ps. CXLVI, 5 : *Magnus Dominus et magna virtus ejus*. Ergo et multitudo et unum.

8. Præterea, creaturæ Dei similitudinem præferunt secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum, X *De Trinit.*, cap. XI, quælibet creatura vestigium quoddam divinæ Trinitatis in se habet, inquantum est aliquid unum, et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed « unum » prædicatur de creatura positive; ergo et de Deo.

9. Præterea, si « unum » prædicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. « Unum ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

10. Præterea, privatio nihil constituit. Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

11. Præterea nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum. « Unum » autem prædicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

12. Præterea, Augustinus dicit, in lib. V *De Trin.*, cap. V, quod quidquid prædicatur de Deo, prædicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et Boetius etiam dicit, in suo lib. *De Trinit.*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1253, quod omnia quæ veniunt in divinam prædicationem, mutantur in substantiam præter « ad aliquid. » Si ergo termini numerales prædicantur de Deo, oportet quod significent substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo prædicentur.

13. Præterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens prædicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

14. Præterea, si « unum » prædicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tanquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo « unum » non prædicatur de Deo remotive.

15. Præterea, si « unum » dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod « unum « opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem; quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior « uno » secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

16. Præterea, si unum et multa in divinis prædicantur remotive, oportet quod « unum » removeat multitudinem, et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens; quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur quod unum est quod non est multa, et multa sunt quæ non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum quod unum et multa in Deo dicantur privative.

17. Præterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive prædicantur de Deo.

1. Sed contra, Dionysius dicit, *De divin. nom.*, cap. XIII, § 3, *Patr. græc lat.*, t. III, col. 982 : « Unitas laudata, et Trinitas quæ est super omnia divinitas, non est neque unitas neque trinitas quæ a nobis aut alio quodam existentium sit cognita. Videtur

ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, VII *De Trin.*, cap. IV : « Quæsivit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas. Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit. Sunt ergo hujusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

3. Præterea, unum et multitudo, sive numerus sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et dispositio materiæ. Termini erga numerales in Deo nihil ponunt.

4. Sed dicebat quod, licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest prædicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel justitia. — Sed contra, illæ solæ species qualitatis in divinam prædicationem assumuntur quæ secundum rationem suæ speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, justitia et æquitas; non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suæ speciei imperfectionem importat : cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modo divisionis; sicut pluralitas est quæ divisibilis est in non continua, linea autem quæ est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinæ simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suæ speciei potest prædicari de Deo.

5. Sed dicebat quod distinctio per relationes quæ facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo. — Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis ; cum multitudo et unum circumeant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quæ est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

6. Sed dicebat quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis. — Sed contra, ad positionem substantiæ non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed, positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quælibet distinctio constituit multitudinem quæ est accidens et species quantitatis.

7. Præterea, discretio quæ constituit numerum quæ est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quæ consistit in divisione continui. Ergo sola divisio continui, quæ non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis ; et ita non potest prædicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

8. Præterea, quælibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per seipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiæ; et ita non videtur significare aliquid positive.

9. Sed dicebat quod substantia non est una per seipsam, sed per unitatem ei accidentem ; unitas autem per se una ; prima enim denominant seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una. — Sed contra, hujusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primæ formæ ; nam secundæ formæ non denominant seipsas, sicut albedo non est alba. Quæ autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

10. Præterea, secundum Philosophum, in V *Metaph.*, com. XI, omnia dicuntur unum inquantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet. Ergo unum non prædicatur positive sed remotive in divinis ; et per consequens multitudo, quæ constituitur ex unis.

Respondeo dicendum quod de uno et multo diversa inveniuntur, quæ etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente ; similiter invenitur de multo quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis quæ dicitur numerus, et iterum quod circuit omne

genus, sicut et unum cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, æstimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagoræ et Platonis.

Quidam vero, non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam ; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et hæc fuit positio Avicennæ, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretæ.

Quidam vero fuerunt qui, attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possent ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo, secundum eos, unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretæ; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quæ est principium quantitatis discretæ. Et hæc videtur fuisse opinio Magistri, quæ ponitur in XXIV dist. I *Sentent.* Quæ quidem, supposita suæ opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset ejusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam et Dionysius dicit in cap. II *Cælest. hierarch.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 142, quod « Negationes sunt maximæ veræ in Deo; affirmationes vero sunt incompactæ. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit, lib. I *De fide orth.*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 799. Unde et Rabbi Moyses omnia quæ affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quæ apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia hujusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et perfectiones creaturarum quæ longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum; nam sicut dicit Dionysius, in lib. *De divin. nom.*, cap. XI, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 954-5, sapientia et vita et alia hujusmodi non removentur a Deo quasi ei desint; sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creatæ, secundum quamdam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium, cap. I *Mysticæ theol.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 999, non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causæ, sed etiam per modum eminentiæ. Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiæ, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicantur nisi ad removendum quæ significant, sicut Magister posuit, loc. cit. Nec sequitur ex ejus positione circulus, dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem; quia removetur a Deo unitas et multitudo, quæ sunt in genere quantitatis; quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quæ removet multitudinem, non removetur, sed alia unitas, quæ de Deo dici non potest.

Quidam vero non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in prædicationem divinam induci, nec iterum ponentes unum et multa, nisi quod est in genere quantitatis discretæ, quam in Deo ponere non audebant, dixerunt quod termini numerales non prædicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam, sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicæ distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi.

Et ideo alii dixerunt quod prædicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod

non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquæ species qualitatis, ut sapientia et justitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, ut in objiciendo est tactum; nam omnes species quantitatis ex ratione suæ speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et præterea quantitas proprie est dispositio materiæ; unde omnes species quantitatis sunt mathematica quædam, quæ secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus, quæ sunt naturalia, et magis materiæ sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam; unde quædam qualitates sunt omnino immateriales, quæ attribui possunt rebus spiritualibus.

Hæ igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis; quod quidem patet esse falsum. Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo judicium sumi. Est autem quædam divisio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem, quæ genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur quod habet rationem mensuræ; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim « unum » idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quæ in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quæ dicuntur multæ, quod unaquæque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

Dico ergo quod in divinis prædicantur unum et multa quæ pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus prædicantur, remotive in Deo accipiuntur; inquantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, hæreticus est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

Ad secundum dicendum quod licet in remotione quorumdam a Deo, sit cointelligenda prædicatio eorumdem de Deo per eminentiam et per causam; tamen quædam solummodo negantur de Deo et nullo modo prædicantur; sicut cum dicitur : Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiæ divisio, cum dicitur : Essentia divina est una.

Ad tertium dicendum quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretæ; secundum quem modum non prædicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

Ad quartum dicendum quod unitas et

multitudo quæ significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive præter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

Ad quintum dicendum quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet; sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam prædicationem, non autem unum; non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum quod inter ista quatuor prima maxime primum est ens : et ideo oportet quod positive prædicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur; cum semper quod negatur vel privatur, sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, jam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum, ut dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I *Ethic.*, in princ.

Ad septimum dicendum quod secundum Philosophum, in X *Metaph.*, com. xx et xxi, multum dicitur dupliciter : uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum : alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur pauco. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici : uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quæ dicitur magnitudo; alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non prædicatur de Deo; sed secundo, ut importetur ejus eminentia super omnem creaturam.

Ad octavum dicendum quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, inquantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo prædicatur. Non enim sequitur, si Socrates est albus, quod nihil sit nigrum : sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si Patris persona est una. Patris personæ non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personæ in divinis.

Ad decimum dicendum quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

Ad undecimum dicendum quod sicut dicitur in V *Metaph.*, text. xxvii, privatio tribus modis dicitur. Uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter[1] quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus ejus; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis : sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et hæc privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subjecto, unde non competit simpliciter non enti; negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subjecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo prædicari in divinis, sicut et alia quæ simili modo prædicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et hujusmodi.

Ad duodecimum dicendum quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo prædicantur; et ideo, quando prædicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

Ad decimum tertium dicendum quod unum et ens convertuntur secundum supposita ; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis, et propter

[1] Al. : « communis, » item : « conveniens. »

hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quæ significant idem secundum rationem eamdem.

Ad decimum quartum dicendum quod unum potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem ; alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

Ad decimum quintum dicendum quod, secundum Philosophum, in X *Metaph.*, com. VI, multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici ; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit ejus oppositum, per quod definitur : nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen « unum » significat privative, nomen vero multitudinis positive ; nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum; sed multitudo posterius; quod sic patet. Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum ; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

Unde patet responsio ad decimum sextum.

Ad decimum septimum dicendum quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum ; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est.

Ad ea quæ in oppositum objiciuntur, secundum præmissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis objectionibus tangebatur considerandum est, quod hujusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur, oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum prædicetur ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quæ non convertuntur cum ente.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Deo sit aliqua diversitas.

Octavo quæritur utrum in Deo sit aliqua diversitas. Et videtur quod sic. Quia, secundum Philosophum, in V *Metaph.*, com XX, unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam; dicit enim Hilarius, in lib. *De synodis*, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

2. Præterea, secundum Philosophum, in X *Metaph.*, com. XXIV et XXV, diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus, lib. III *Fid. orth.*, cap. V, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 999 : « Differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus. » Ergo in divinis est diversitas.

3. Præterea, differentia accidentalis facit alterum solum ; differentia vero substantialis facit aliud, id est diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia, et per consequens

oportet quod sit differentia substantialis; oportet quod sit ibi diversitas.

4. Præterea, multitudo causatur ex divisione, sicut jam dictum est, art. præc., ad 15um arg. Ubi autem est divisio, sequitur diversitas. Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

5. Præterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed Pater non est idem Filio; non enim conceditur quod Pater generando Filium, generet se Deum. Ergo Filius est diversus a Patre.

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII *De Trin.*, n. 39, *Patr. lat.*, t. X, col. 233. « Nihil » in divinis « novum, » nihil diversum, « nihil alienum, nihil separabile. »

Præterea, Ambrosius dicit, in lib. *De Trinit.* : « Pater et Filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiæ differentia, nec ulla diversitas. »

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio præbeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, præcipue cavendi ab illis qui de unitate et trinitate in divinis loquuntur; scilicet error Arii, qui unitatem essentiæ negavit, ponens aliam essentiam esse Patris et aliam Filii. Alius error est Sabellii, qui negavit pluralitatem personarum, dicens eumdem esse Patrem qui est Filius. Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione. Primo diversitas per quam tollitur unitas essentiæ, quam confitemur dicendo esse unum Deum; secundo divisio, quæ obviat divinæ simplicitati; tertio disparitas, quæ repugnat æqualitati divinarum personarum; quarto ut non confiteamur Filium esse alienum a Patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabellii sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturæ divinæ communicabilitas; secundo nomen unici, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum. Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiæ; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, æqualitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris.

Ad primum ergo dicendum quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cujus multitudo faceret diversitatem.

Ad secundum dicendum quod, licet a quibusdam doctoribus Ecclesiæ inveniantur nomen differentiæ circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum; quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quæ non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quæ minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona Patris a persona Filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis quam differentiæ; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem; nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam; diversitas autem fit solum per formas substantiales.

Ad tertium dicendum quod, licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cujus oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

Ad quartum dicendum quod, licet in divinis non sit proprie loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quæ sufficit ad numerum personarum.

Ad quintum dicendum, quod Filius est idem Deus cum Patre; non tamen potest dici quod Pater se Deum genuerit, Filium generando; quia ly « se » cum sit reciprocum, refert idem suppositum : Pater autem et Filius sunt duo supposita in divinis.

ARTICULUS IX.

Utrum in divinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores (a).

Nono quæritur utrum in divinis sint tres personæ tantum, an plures vel pauciores. Et videtur quod plures. Dicit enim Augustinus in lib. *Contra Maximinum*, III, cap. XI, circa fin. « Filius : non genuit creatorem;

(a) I *Summæ theol.*, q. XXXI, art. 1.

neque enim non potuit, sed non oportuit. » In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis secundum Philosophum, in III *Phys.*, com. XXXII. Ergo Filius genuit alium Filium; et sic sunt duo filii in divinis, et per consequens plures personæ quam tres.

2. Sed dicebat quod hoc quod dicit : « Neque enim non potuit, » exponendum est : id est, non ex impotentia fuit. — Sed contra, uniquique supposito alicujus naturæ convenit actus naturale illius, nisi propter ejus impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturæ divinæ pertinens; alioquin non conveniret Patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo Filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia ejus.

3. Præterea, si filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiæ distinguantur penes objecta, non erit eadem potentia Patris et Filii, quod est hæreticum.

4. Præterea, actio et passio in his quæ agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formæ in rebus creatis, patitur vero ratione materiæ. Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

5. Sed dicebat quod est eadem potentia, inquantum utraque radicatur in essentia divina, quæ est una Patris et Filii. — Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subjecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia : alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quæ est principium desiccandi. Ergo unitas divinæ essentiæ non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua Pater generat et Filius generatur.

6. Præterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed Filius est sapiens et intelligens, sicut et Pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem Patris est verbum, quod est Filius. Ergo Filius etiam habet alium filium

7. Sed dicebat quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter, et sic Verbum essentialiter dictum potest esse conceptio Filii. — Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quæ autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter Ergo verbum essentialiter dici non potest.

8. Præterea, Anselmus dicit in *Monologio*, cap. LXIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 208, 209, quod sicut Pater dicit se, ita et Filius et Spiritus sanctus. Idem autem est Patrem dicere se, quod generare Filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo Filius generat alium Filium; et sic idem quod prius.

9. Præterea, ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isa., ult., 9 : *Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? dicit* Dominus.* Sicut autem Pater dat generationem, ita et Filius, quia indivisa sunt opera Trinitatis, et filius generat filium. *Ait.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Ad Orosium*, in *Dialogo LXV Quæst.*, cap. VII, quod Pater generat Filium natura. Damascenus etiam dicit quod generatio est opus naturæ. Eadem autem est natura Patris et Filii. Ergo sicut Pater generat, ita et Filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personæ quam tres.

11. Sed dicebat quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multiplicatur nisi per divisionem materiæ, quæ nulla est in divinis. — Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem. Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod hæc filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

12. Præterea, Filius procedit a Patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr., I, 3 : *Cum sit splendor gloriæ.* Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et Filius potest alium Filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personæ plures tribus.

13. Præterea, Spiritus sanctus est amor quo Pater diligit Filium. Sed etiam Spiritum sanctum amat Pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo Pater amat Spiritum sanctum; et sic quatuor sunt personæ in divinis.

14. Præterea, secundum Dionysium, c. IV *De divin. nomin.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III,

col. 694, bonum est communicativum sui. Bonitas autem Spiritui sancto appropriatur, sicut potentia Patri, et sapientia Filio. Ergo propriissime ad Spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personæ communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

15. Præterea, secundum Philosophum, in IV *Meteororum*, II *De anima*, com. XXXIV, perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo, etc.

16. Præterea, Filius a Patre divinam naturam non recipit perfectius quam Spiritus sanctus. Recipit autem Filius a Patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eamdem naturam alii communicare. Ergo et Spiritus sanctus divinam naturam potest alii personæ communicare.

17. Præterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam, ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, inquantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est perfectionis in Deo; et ita Spiritui sancto est attribuendum. Procedit ergo a Spiritu sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personæ plures tribus.

18. Præterea, sicut divinitas est quoddam bonum in Patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam. Ergo pari ratione sunt plures patres in divinis, et similiter plures filii, et plures Spiritus sancti; et ita personæ tribus.

19. Præterea, Filius et Spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod Filius procedit a Patre per modum intellectus ut verbum; Spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et hujusmodi. Ergo plures personæ procedunt a Patre quam Filius et Spiritus sanctus.

20. Præterea, processio naturæ plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis; quia quæcumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturæ non semper concomitatur processio intellectus, quia non in omnibus quæ naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quæ procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quæ procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quæ procedit per modum naturæ ut filius. Sunt ergo tres personæ procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personæ.

21. Præterea, personæ multiplicantur in divinis propter relationes, quæ subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativæ notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personæ in divinis.

22. Præterea, relationes quæ ab æterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo est subsistens; cum in Deo non sit aliquod accidens. Omnes ergo relationes quæ ab æterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personæ. Tales autem sunt infinitæ; nam ideæ rerum creatarum ab æterno sunt in Deo, quæ non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitæ personæ in divinis.

1. Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturæ; unde, secundum Commentatorem, in VIII *Phys.*, animalia quæ generantur ex semine non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicari nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duæ personæ, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per illum modum divinitatem recipiens.

2. Præterea, Hilarius, in lib. *De synodis*, *Patr. lat.*, t. X, col 520, ostendit Filium naturaliter a Patre procedere, quia talis existit qualis Deus est; creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed Spiritus sanctus, sicut et Filius, talis est qualis est Deus Pater. Ergo Spiritus

sanctus procedit naturaliter a Patre, sicut et Filius. Non ergo est distinctio inter Spiritum sanctum et Filium, ex eo quod Filius procedit per modum naturæ, non autem Spiritus sanctus.

3. Præterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturæ et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur Filius et Spiritus sanctus, quod unus procedit per modum naturæ vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duæ personæ, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

4. Præterea, personæ in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duæ relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio. Ergo in divinis non sunt nisi duæ personæ.

5. Præterea, omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis personæ non distinguuntur nisi secundum relationem, ita oportet quod sint in divinis vel duæ relationes, et sic erunt quatuor personæ; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duæ personæ.

Sed contra, videtur quod sint tantum tres personæ in divinis per hoc quod dicitur I Joan., v, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo.* Interrogantibus autem quid tres, respondit Ecclesia, quod tres personæ, ut dicit Augustinus, VII *De Trinit.*, cap. IV. Ergo in divinis sunt tres personæ.

Præterea, ad perfectionem divinæ bonitatis, felicitatis et gloriæ requiritur quod sit in Deo vera et perfecta caritas : « Nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, » ut dicit Richardus in lib. III *De Trin.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 917. Felicitas autem absque jucunditate non est, quæ maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro, cap, V, col. 918, dicitur, « nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur. » Perfectio etiam gloriæ in quadam magnificentia perfectæ communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest, si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duæ tantum : quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam æque ab alio diligi. Indicium namque magnæ infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magne perfectionis. « Magis gratanter suscipere, maximo est desiderio requirere, » ut dicit Richardus in eodem lib. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriæ, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

Præterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinæ bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem; creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duæ personæ, non communicarentur perfecte delitiæ mutuæ caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam, cui perfecte communicentur divinæ caritatis deliciæ.

Præterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit, in VIII *De Trin.*, lib. IX, cap. I, in fine, et cap. II. Duo autem mutuo se amantes, sunt Pater et Filius; amor autem qui est eorum nexus est Spiritus sanctus. Sunt ergo tres personæ in divinis.

Præterea, sicut Richardus dicit, in *De Trinitate,* cap. VI, *Patr. lat.*, t. CXCVI, in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis : quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam; quandoque mediante tantum, sicut Enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam; immediate inquantum ejus filius fuit, mediate vero inquantum fuit filius Evæ, quæ ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quæ non procedit ab alia, scilicet persona Patris, a qua procedunt aliæ personæ; una immediate tantum, scilicet

Filius; alia mediate simul et immediate, scilicet Spiritus sanctus, qui ex Patre Filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis.

Præterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam Patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam Spiritus sancti. Oportet ergo esse tertiam personam, quæ plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et hæc est persona Filii. Sunt ergo tres personæ in divinis.

Respondeo dicendum quod secundum positionem hæreticorum nullo modo postponi certus personarum numerus in divinis. Intellexit enim Arius personarum Trinitatem hoc modo, quod Filius et Spiritus sanctus essent quædam creaturæ; quod etiam Macedonius de Spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturæ modum, speciem et numerum excedat. Unde si Deus Pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit Filium et Spiritum sanctum, non est remotum quin alias æquales vel etiam majores creare poterit. Sabellius autem posuit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione : quæ etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare. Sola autem catholica fides, quæ ponit unitatem divinæ naturæ in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio. Unde Hilarius dicit, in lib. *De synodis*, n. 60, *Patr. lat.*, t. X, col. 521, quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos deos; unum enim Deum prædicari natura unius innascibilis Dei exigit. Unde et quidam philosophi dixerunt quod in rebus quæ sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex æquo propter materiæ divisionem, quæ in Deo locum non habet. Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quæ ab alio non procedat. Si autem ab eo aliæ personæ procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serræ, et creatio ipsius Dei; quia sic personæ procedentes essent extra naturam divinam. Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quæ non transeunt extra, sed manent in operante. Hæ autem in natura intellectuali sunt solum duæ, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hæ operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personæ subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturæ non est esse ejus. Unde verbum et amor sunt quædam supervenientia creaturæ intelligenti et volenti, sicut accidentia quædam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle : quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quæ vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis. Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tanquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quædam in operibus intellectus et voluntatis: nam voluntas redit in id a quo fuit princi-

pium intelligendi : sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in seipso. Nam Deus intelligendo se concipit verbum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum : et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam (Mercurius Trismeg.), quod « Monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem. » Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duæ solæ personæ procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum ; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Cujus quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem sicut effectus repræsentat causam ; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet Pater, repræsentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cujuslibet creaturæ; nam in his quæ ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur ; amor vero in ordine creaturæ. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo hæc similitudo dicitur vestigii, quod repræsentat pedem sicut effectus causam. Alio modo secundum eamdem rationem operationis ; et sic repræsentatur in creatura rationali tantum, quæ potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et hæc dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quæ similem speciem præferunt. Tertio modo per unitatem objecti, inquantum creatura rationalis intelligit et amat Deum ; et hæc est quædam unionis conformitas, quæ in solis sanctis invenitur, qui idem intelligunt et amant quod Deus. De prima quidem similitudine dicitur Job, XI, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* de secunda Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et dicitur imago creationis. De tertia II ad Corinth., III, 18 : *Nos enim* omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur;* et hæc dicitur imago recreationis.

* *Nos vero.*

Ad primum ergo dicendum quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod Filius non potuit generare, sed non oportuit, quia non ex impotentia Filii est quod non generat; ut hoc quod dicit « non potuit, » sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod « non oportuit; » significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis Filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor potest considerari. Primo quidem, quia cum Filius in divinis procedat ut verbum, si Filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo, in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii personam; et ita oporteret quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum, quod essentiæ divinæ unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiæ; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subjectam multiplicari; quod divinæ immaterialitati non convenit. Quarto, quia Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiæ divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium unum esse.

Ad secundum dicendum quod dupliciter aliquid potest esse naturæ alicujus. Uno modo secundum quod absolute conside-

ratur; et sic oportet ut quæ ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturæ divinæ esse omnipotentem, creatorem, et alia hujusmodi, quæ sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquid ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturæ, conveniat cuilibet supposito illius naturæ. Sicut enim natura generis habet aliquid in una specie quod alteri speciei non convenit; quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quædam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et reminisci, et alia hujusmodi; ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo ejusdem speciei; sicut patet quod naturæ humanæ prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanæ naturæ non invenitur; et per hunc modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona Patris; quod patet ex hoc quod Pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quæ competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod Filius, licet sit perfectum suppositum divinæ naturæ, possit generare.

Ad tertium dicendum quod, licet Pater possit generare, non autem Filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat Pater quam non habet Filius. Eadem enim potentia est Patris et Filii, per quam et Pater generat et Filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositæ, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia; unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque objectorum distinctionem potentia distinguatur, sed per differentiam formalem objectorum, et quæ in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis inquantum est sensibile; et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

Ad quartum dicendum quod in omni operatione quæ transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, id est secundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio.

Ad quintum dicendum quod calor et sapor, prout in se considerantur, sunt qualitates quædam, possunt tamen dici potentiæ secundum quod sunt actuum quorumdam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quæ est subjectum, sit una radix, tamen propinqua, quæ est qualitas, non est una.

Ad sextum dicendum quod sicut Pater est Deus generans, Filius autem est Deus genitus; ita dicendum est quod Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est verbum, est quædam conceptio sapientis. Sed quia quicquid est in Deo est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quicquid aliud competit Deo.

Ad septimum dicendum quod verbum in divinis non potest dici personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quæ sit conveniens intellectuali naturæ, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Joannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam sacra Scriptura loquatur.

Ad octavum dicendum quod « dicere » potest dupliciter sumi. Uno modo proprie secundum quod « dicere » idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus, in VII *De Trinit.*, non remote a princ., quod « non singulus quisque in divinis, sed solus Pater est dicens. » Alio modo communiter, prout « dicere » nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus, loco cit. in arg., quod non solum Pater est dicens, sed etiam Filiu set Spiritus sanctus; et tamen, licet sint tres dicentes, est unum solum verbum, quod est Filius; quia solus Filius est conceptio Patris intelligentis et concipientis verbum.

Ad nonum dicendum quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva; quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris. Pater autem est exemplar generationis ut generans, sed Filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

Ad decimum dicendum quod generatio est opus divinæ naturæ, prout est in persona Patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat Filio.

Ad undecimum dicendum quod cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quæ est per modum naturæ, impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quæ per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter; et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus filius.

Ad duodecimum dicendum quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subjectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quæ non potest esse in divinis.

Ad decimum tertium dicendum quod unumquodque amatur inquantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas Patris et Filii et Spiritus sancti, eodem amore, qui est Spiritus sanctus, Pater diligit se et Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est Filius, dicit se et Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam.

Ad decimum quartum dicendum quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quæ manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid præconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas Spiritui sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturæ, quæ est extra naturam divinam.

Ad decimum quintum dicendum quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinæ originis concludit, ut ultra jam addi non possit, sicut supra jam ostensum est.

Ad decimum sextum dicendum quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quæ quidem differentia inæqualitatem perfectionis constituere non potest; quia, ut dicit Augustinus, *Contra Maximinum*, lib. III, cap. XVIII, a med., « cum quæritur quis de quo sit, est quæstio originis, non æqualitatis vel inæqualitatis. »

Ad decimum septimum dicendum quod, sicut communicare divinam naturam est perfectionis de Patre in Filio, ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quæ inæqualitatem non constituit, ut dictum est.

Ad decimum octavum dicendum quod illud per quo aliqua persona est incommunicabilis, non potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret jucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si Pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

Ad decimum nonum dicendum quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinæ personæ, sicut intellectus et voluntas.

Ad vicesimum dicendum quod processio naturæ et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo ejus a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturæ et intellectus, scilicet ut filius et verbum; sed alia persona est quæ procedit per modum voluntatis ut amor.

Ad vicesimum primum dicendum quod, licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personæ.

Ad vicesimum secundum dicendum quod relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personæ in divinis.

Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod personæ divinæ sunt tribus pauciores.

Ad quorum primum dicendum quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur : et hoc est propter imperfectionem naturæ creatæ, in qua non subsistit quicquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu ejus, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana; sed filius, qui generatur per operationem naturæ, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quicquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere; nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin Spiritus sanctus naturaliter procedat a Patre et Filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

Ad tertium dicendum quod, licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem, tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam verbum quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente; Spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo; nihil enim potest amari cujus verbum in intellectu non præconcipitur; et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

Ad quartum dicendum quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter : scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris; et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit de constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

Ad quintum dicendum quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duæ; sed solum tres ex eis sunt personales; nam una earum, scilicet communis spiratio, non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis : et ideo non sunt in divinis nisi tres personæ.

Alias rationes concedimus.

QUÆSTIO X.

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit processio in divinis personis (*a*).

Quæstio de processione divinarum personarum; et primo quæritur utrum sit processio in divinis personis. Et videtur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo,

[1] Et habet quinque articulos.

Primo enim quæritur, utrum sit aliqua processio in divinis; 2° utrum in divinis sit tantum una processio; 3° de ordine processionum ad relationem in divinis; 4° utrum Spiritus sanctus procedat a Filio; 5° utrum Spiritus sanctus remaneret a Filio distinctus, si ab eo non procederet.

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXVII, et I *Sent.*, dist. XIII, art. 1, et IV *Contra gent.*, cap. XI.

distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem; dicit enim Filius, Joan., XIV, 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est;* et idem dici potest de Spiritu sancto quod scilicet sit in Patre et Filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

2. Præterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

3. Præterea, omne procedens præintelligitur processioni : nam procedens est processionis, subjectum. Sed in divinis non potest esse aliquid procedens processioni præintellectum; essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non præintelligitur processioni, sed e converso, sicut jam dictum est, quæst. VIII, art. 3. Non ergo potest esse processio in divinis.

4. Præterea, omne procedens, sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personæ divinæ sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

5. Præterea, cum creaturæ nobiliores sint etiam Deo similiores; quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur, sicut quantitas dimensiva, materia, et alia hujusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum individuum generat aliud ejusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

6. Præterea, illud quod derogat divinæ dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio : nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est quod aliquid sit procedens in divinis.

7. Præterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo processio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

8. Præterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius : neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formæ et materiæ; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

9. Præterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium; quia cum principium ad principiatum dicatur, oportet aliquam personam principiatam dici quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

10. Præterea, nomen principii à prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit in *Symbolo*[1]. Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

11. Præterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

12. Præterea, quandocumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquod proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit; nihil enim procedit a seipso. Ubicumque autem est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo ubicumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

13. Præterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturæ; nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiæ. Ergo omne procedens est indigentis naturæ. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

14. Sed dicebat quod recipiens, quando præexistit receptioni, est indigens; quando vero jam recipit, habet et non est indigens; Filius autem et Spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen præexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia.

[1] Non est Athanasii.

— Sed contra, creatura quælibet est indigentis naturæ, et tamen non præexistit receptioni qua recepit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non præexistit.

15. Præterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo Filius et Spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a Patre (quod oportet dicere, si a Patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est, si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo sit, et ita quod sit creatura. Si ergo Filius et Spiritus sanctus procedunt a Patre, oportet quod sint creaturæ; quod est Arianæ impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

16. Præterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personæ autem divinæ sunt sempiternæ. Ergo nulla persona divina est procedens.

17. Præterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote Filius et Spiritus sanctus a Patre, oportet quod in Patre sit aliqua auctoritas respectu Filii et Spiritus sancti : et ita, cum auctoritas sit quædam dignitas, aliqua dignitas erit in Patre quæ non est in Filio et Spiritu sancto; et sic erit inæqualitas in divinis personis : quod est contra Athanasium [1], dicentem in *Symbolo* quod « in Trinitate nihil est prius ei posterius; nihil majus aut minus; » sed « totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales. » Non ergo est processio in divinis personis.

Sed contra est quod dicit Filius, Joan., VIII, 42 : *Ego ex Deo processi et veni.*

Præterea, Joan., XV, 26, dicitur quod Spiritus *veritatis a Patre procedit.* Est ergo processio in divinis personis.

Respondeo dicendum quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quæ ultra continuum se non extendunt, et inde est quod ex his quæ in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quæ capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiæ, quæ primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam; propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in « ubi, » ut Philosophus dicit in X *Metaph.*, com. XIII. Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam, et de non esse in esse, et e converso; et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicujus ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnem hujusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio. Quædam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et hæc quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati : non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefacto acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Hæ autem operationes sunt perfectiones operantis : intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus; sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in III *De anima*, com. XXVIII, ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus qui est actus imperfecti, ut definitur III *Phys.*, com. I, sed motus qui est actu perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens seipsum. Nam quidquid invenimus per se et in se operari quo-

[1] Non est Athanasii.

cumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit, in *Timæo,* non procul a fine, quod primum movens movet seipsum. Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio. Nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus quod verbum procedit a dicente, et amor ab amante. Hujusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, inquantum dicimus quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur; sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, inquantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus. Secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit, cap. IX *De divin. nomin.,* § 9, *Patr. græc. lat.,* t. III, col. 915, et etiam quod creaturæ procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et hæc est processio personæ Filii a Patre, qui est verbum ipsius, et Spiritus sancti, qui est amor ejus et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone nicæni concilii, in *Epistola contra eos qui dicunt Spiritum sanctum esse creaturam,* a med., dicit, quod Ariani ponentes Filium et Spiritum sanctum non esse coessentiales Patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de processione quæ attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinæ personæ, sed magis per modum processionis quæ attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

Ad secundum dicendum quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

Ad tertium dicendum quod in processione quæ est motus localis, necesse est quod procedens processioni præintelligatur, cum sit ejus subjectum; sed in processione quæ importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem præexistit processioni ut subjectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cujus terminus est tota rei substantia; tunc nullo modo procedens præintelligitur processioni, sed e converso; sicut creatura non præintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius a sole, nec Verbum processioni ejus a Patre.

Ad quartum dicendum quod secundum processionem quæ importat originis ordinem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

Ad quintum dicendum quod in intellectualibus substantiis, quæ sunt nobilissimæ creaturæ, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatæ Trinitatis imago. Sed verbum et amor in eis non sunt personæ subsistentes; earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personæ subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

Ad sextum dicendum quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinæ; hoc enim est proprium creaturæ; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positis necesse est poni verbi et amoris processionem.

Ad septimum dicendum quod, licet accipere, inquantum hujusmodi, perfectionem

non dicat, tamen ex parte ejus a quo accipitur, perfectionem importat, et præcipue in divinis personis, quæ accipiunt plenitudinem deitatis.

Ad octavum dicendum quod latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causæ utuntur; tum quia causæ apud nos respondet effectus; unde ne cogamur Filium vel Spiritum sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum: tum quia apud nos nomen causæ significat aliquid in essentia diversum: dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causæ dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse ejus causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causæ refugimus in divinis. Græci tamen absolutius in divinis utuntur nomine causæ, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causæ. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua græca dici potest. Non autem oportet si nomen causæ confitemur in divinis secundum Græcos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur.

Ad nonum dicendum quod inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen « principium. » Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quæ indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quæ definite rei species exprimunt; unde hoc noc nomen « qui est, » quod secundum Damascenum significat substantiæ pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod., III. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causæ materialis; ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineæ dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineæ; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quæ est causa efficiens. Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus sanctus, licet etiam hoc modo loquendi Græci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quæ minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne Filio vel Spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius VII *De Trin.*, n. 21, *Patr. lat.*, t. X, col. 216, etsi concedat Patrem esse majorem Filio propter auctoritatem originis[1], non tamen concedit quod Filius sit minor Patre, cui est æquale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen sub auctoritatis vel principiati in Filio; licet nomen auctoritatis vel principii concedatur in Patre.

Ad decimum dicendum quod, licet principium secundum rationem nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen « lapis » non imponitur ad significandum læsionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen ejus principium.

Ad undecimum dicendum quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineæ.

Ad duodecimum dicendum quod in Filio est aliquid commune Patri, scilicet essentia; et aliquid per quod a Patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet, quæst. VIII, art. 2.

Ad decimum tertium dicendum quod recipiens antequam recipiat, indiget; ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat; sed postquam jam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non præexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a Patre quasi prius non habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a Patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

[1] Sic cod. Sanjacobæus; Parm.: « Origonis, » et in notula: « forte originis. »

Ad decimum quartum dicendum, quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturæ ingentis. Filius autem accipit a Patre idem numero esse et eamdem naturam numero quam Pater habet; unde non est naturæ indigentis.

Ad decimum quintum dicendum quod Filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est Patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem consideratur ut recipiens esse a Patre; unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo Filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a Patre, sicut est in creaturis.

Ad decimum sextum dicendum quod Filius ad hoc procedit ut sit; sed processio ejus est æterna, sicut processio splendoris a sole est ei coæva; et propter hoc etiam Filius est æternus.

Ad decimum septimum dicendum quod auctoritas in Patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid æquale vel inæquale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit, lib. VI *De Trin.*, cap. IV, in fin., et lib. V, cap. VI, a med.; et propter hoc Filius non est inæqualis Patri.

ARTICULUS II.

Utrum in divinis sit una tantum processio vel plures (*a*).

Secundo quæritur utrum in divinis sit una tantum processio vel plures. Et videtur quod sit una tantum. Dicit enim Boetius in lib. *De Trinitate*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. LXIX, col. 1253, quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo processiones in divinis non sunt plures.

2. Sed dicebat quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiæ, quæ secundum processionem communicatur, ratione cujus processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur seipsis. — Sed contra, quæcumque ab invicem distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiæ, sicut individua ejusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quæ differunt vel genere vel specie. Processiones autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quæ materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis distinctio quæ est in divinis, sit ad modum eorum quæ formaliter distinguuntur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quæ sunt unius generis; nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in X *Metaph.*, com. XXV. Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicujus oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii et[1] processionis, vel ex parte termini, id est personæ ad quam processio terminatur.

3. Præterea, ea quæ possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum; sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicujus oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quæ simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicujus oppositionis; nam et in divisione quæ est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem. Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur seipsis.

4. Sed dicendum quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturæ, scilicet processio Filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio Spiritus sancti. — Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturæ. Spiritus sanctus autem procedit a

[1] Parm. omittit « et. »

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXVII, art. 3.

Patre naturaliter; dicit enim Athanasius in *Epist. contra illos qui Spiritum sanctum dicunt creaturam,* circa medium, incipit : « Litteræ tui sanctissimi, » quod est naturalis Spiritus Patris. Ergo procedit per modum naturæ.

5. Præterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere et intantum vel non intantum procedere ; quia quæ libere fiunt, non sunt determinata ad unum. Ergo Pater potuit procedere Spiritum sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod Spiritus sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse : et sic non erit divinæ naturæ; quod est hæresis macedonianæ.

6. Præterea, Hilarius dicit, in lib. *De synod.*, n. 58, *Patr. lat.*, t. X, col. 520, differentiam assignans inter creaturas et Filium, quod « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit. » Filius autem naturali nativitate substantiam a Patre accepit. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creaturæ.

7. Præterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio Filii et Spiritus sancti distinguantur ex eo quod una est per modum naturæ, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio Filii et Spiritus sancti non differant nisi ratione tantum ; et ita Filius et Spiritus sanctus personaliter non distinguuntur.

8. Sed dicebat quod vis spirativa et generativa in Patre differunt ratione tantum, et tamen hæc est distinctio realis in Filio et Spiritu sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere, licet differant ratione tantum. — Sed contra, Filius et Spiritus sanctus distinguuntur per ea quæ in eis sunt. Vis autem generativa non est in Filio, nec spirativa in Spiritu sancto. Ergo per hæc Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur.

9. Præterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quæ est processio per modum naturæ, est in divinis, quod ejus similitudo creaturæ communicatur, ut patet Isa., ult., 9 : *Numquid ego qui generationem aliis tribuo sterilis ero?* Processio autem quæ est per modum voluntatis non communicatur creaturæ; non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis. Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

10. Præterea, modus aliquid adjicit rei et per consequens compositionem facit; et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici quod Filius procedit uno modo, scilicet per modum naturæ, et Spiritus sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

11. Præterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quæ est per modum naturæ. Ergo etiam non est alia processio quæ est per modum voluntatis, ab ea quæ est per modum naturæ.

12. Sed dicebat quod processio Spiritus sancti differt a processione Filii, ex eo quod processio Filii est a non procedente tantum, scilicet a Patre; processio autem Spiritus sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a Patre et Filio. — Sed contra, si ponantur duæ processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie. Si numero tantum, sequitur quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici filius; si autem differant specie, oportet quod natura per processionem communicata specie differat; sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio; non autem processio Socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero a non procedente [1].

13. Præterea, Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum quæ specie differunt in creaturis; sunt enim unius naturæ hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quæ sunt specie unum, numero vero differentia, non

[1] Parm. : « alia vero non. »

differunt secundum speciem, sicut generatio Socratis et generatio Platonis. Ergo processio Filii et processio Spiritus sancti non sunt distinctæ processiones secundum speciem.

14. Præterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno, habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duæ processiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duæ generationes per hoc quod a genito alius generatur.

15. Præterea, si processio Spiritus sancti distinguitur a processione Filii per hoc quod Spiritus sanctus procedit a non procedente et procedente, id est a Patre et Filio, aut procedit ab eis inquantum sunt unum, aut inquantum sunt plures. Si inquantum sunt plures, sequitur quod Spiritus sanctus sit compositus : nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis inquantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo potest processio Spiritus sancti distingui a processione Filii per hoc quod Filius procedit ab uno solo, sed Spiritus sanctus a duobus.

16. Præterea, processio condividitur paternitati et filiationi ; dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

17. Præterea, in creaturis non invenitur nisi unus processionis modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit, in VII *Phys.*, com. XXIII, quod non sunt eadem specie animalia quæ generantur ex semine, et quæ generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processionis : non sunt ergo plures processiones in divinis.

18. Præterea, Filius procedit a Patre ut splendor, secundum illud Hebr., I, 3 : *Qui cum sit splendor gloriæ;* et hoc ideo, quia Filius procedit a Patre ut coæternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter Spiritus sanctus procedit a Patre coæternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut Filius; et ita non sunt plures processiones in divinis.

19. Præterea, processio æterna divinæ personæ est ratio et causa temporalis processionis creaturæ et ejus quod in creatura est. Unde Augustinus, *Super Genes. ad litt.*, lib. II, cap. VI, a med., sic exponit illud quod dicitur Genes., I : *Dixit et factum est;* id est : *verbum genuit, in quo erat ut fieret.* Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturæ. Non ergo oportet esse aliam processionem divinæ personæ præter processionem Filii.

20. Præterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processionis, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processionis modum.

21. Præterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed Pater est unum simplex. Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processiones plures in divinis.

22. Præterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam. Sed Spiritus sanctus sua processione accipit formam, id est essentiam divinam, de qua dicitur Philipp., II, 6 : *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* Ergo processio Spiritus sancti est generatio ; et ita non differt a generatione Filii.

23. Præterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed per processionem Spiritus sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio Spiritus sancti est nativitas; non ergo differt a processione Filii; et ita non sunt duæ processiones in divinis.

Sed contra videtur quod sint in divinis plures processiones quam duæ. Est enim processio per modum naturæ, secundum quam Filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis amor procedens. Sunt ergo in divinis tres processiones.

2. Sed dicebat quod una et eadem est processio in divinis quæ est per modum naturæ et quæ est per modum intellectus; nam idem est Filius et Verbum. — Sed contra, processiones creaturarum exemplatæ sunt a processionibus divinarum personarum ; unde dicitur Ephes., III, 15, de Deo patre,

In cælis. quod ex eo *omnis paternitas in cælo* et in terra nominatur.* Sed in creaturis alia est processio naturæ, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quæ est per modum intellectus et quæ est per modum naturæ.

3. Præterea, secundum Dionysium, cap. II *De divin. nomin.*, ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed Pater est summe bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones, scilicet una Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti[1].

Sed contra, videtur quod in divinis sint duæ tantum processiones. Dicit enim Augustinus in V *De Trinit.*, quod processio Filii, genitura vel nativitas est; processio autem Spiritus sancti nativitas non est; utraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in divinis duæ tantum differentes processiones.

Respondeo dicendum quod hæreticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quæ sunt fidei disputare. Arius enim æstimavit quod esse ab alio divinæ repugnaret naturæ; unde posuit quod Filius et Spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturæ. Ad cujus erroris destructionem necessarium fuit sanctis Patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentiale, inquantum accipit ab eo eamdem naturam quam Pater habet. Sed quia Filius ex eo quod accipit a Patre ejus naturam, dicitur ab eo natus vel genitus; Spiritus sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel genitus, et tamen dicitur esse a Deo, æstimavit Macedonius quod Spiritus sanctus non sit coessentialis Patri, sed sit ejus creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio naturam ejus accipere nisi ab eo nasceretur et ejus filius esset. Unde æstimavit infallibiliter sequi, si Spiritus sanctus accipit a Patre naturam et essentiam ejus, quod sit genitus et filius. Et ideo ad hujus erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quærere processionum distinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt quod processiones in divinis distinguuntur seipsis; et ratio hujus positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, æstimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quæ distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod seipsis distinguantur, sicut differentiæ oppositæ, quibus species differunt distinguuntur seipsis, ne in infinitum procedatur; ideo dicunt quod processiones in divinis distinguuntur seipsis. Hoc autem non potest esse verum; nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quæ differunt numero tantum, sed etiam sicut ea quæ differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinæ distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nihil est dictu quod processiones aliquæ distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico quod una processio est per modum naturæ vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quædam operationum et processionum principia. Sed si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem ejus quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formæ generantis necesse est esse in genito; oportet, si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam

[1] Parm. : « una qua procedit Pater, et alia qua procedit Filius, et tertia qua procedit Spiritus sanctus. »

processionem inveniatur tantum id quod naturæ est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quæ est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut Filius est verbum, id est sapienta genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, id est per generationem accepta, vel magis hujusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem Filii, non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguantur, necesse est ut, sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille vero alia; sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quæ habet Pater, habet Filius; sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quia Filius habet ea a Patre[1]. Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus hæc procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi nulla alia præintellecta, unius tantum processionis est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quæ per primam processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem, processiones multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturæ et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quæ est secundum naturam vel intellectum non præexigit aliam processionem; processio autem quæ est per modum voluntatis, aliam processionem præexigit. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere nisi præintelligatur processisse ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod processio in divinis dicitur esse substantialis, quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

Secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum est quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quælibet alia potentia naturaliter operatur ad suum objectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus procedit per modum naturæ; hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturæ quod procedit sicut ea quæ in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturæ; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturæ produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

Ad quintum dicendum quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet, in V lib. *De civit. Dei*, cap. x. Libertas enim voluntatis, violentiæ vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suæ naturæ movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur; sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre; sed necessarium fuit

[1] Ad marginem cod. Sanjacobæi: « quia quæ habet a Patre habet. »

ipsum Patri esse æqualem, sicut et Filium, qui est verbum patris.

Ad sextum dicendum quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit Spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturæ sunt ultimus finis voluntatis divinæ, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinæ bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem; non tamen ea quæ ad felicitatem ordinantur.

Ad septimum dicendum quod, licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum volutatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturæ, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio per modum naturæ intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione præsupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi præexistente productione intellectus aliquid concipientis; cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quæ est a naturali agente, non præsupponit aliam processionem nisi per accidens, inquantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturæ inquantum natura est. Unde illa processio per modum naturæ intelligitur in divinis quæ nullam aliam præsupponit; illa vero per modum voluntatis quæ ex præsupposita processione principium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum quod utriusque processionis similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processionem quæ est per modum naturæ, natura in rebus creatis communicari potest; effectus enim est similis agenti inquantum est agens; unde per actionem cujus natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed per actionem cujus voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem ejus quod est in voluntate, sicut finis vel formæ, ut in artificialibus patet. Quicquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

Ad decimum dicendum quod cum dicitur in divinis processio per modum naturæ vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinæ substantiæ separaddita, sed ostenditur similitudinis cujusdam comparatio inter processiones divinas et processiones quæ sunt in rebus creatis.

Ad undecimum dicendum quod in divinis processio quæ est per modum intellectus, non distinguitur a processione quæ est per modum naturæ; distinguitur autem ab utraque processio quæ est per modum voluntatis, et hoc propter tria. Primo quidem, quia sicut processio quæ est per modum naturæ, non præexigit aliam processionem, ita nec processio quæ est per modum intellectus; processio autem quæ est per modum voluntatis, de necessitate præexigit processionem quæ est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectæ, et intellectus intelligentis seipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quædam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quædam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas exprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturæ est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre et matre; nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo; sed amicitia, quæ est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

Ad duodecimum dicendum quod, licet in

divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale et particulare, tamen ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur, Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit, lib. III *Orth. fidei,* cap. v, in prin., *Patr. græc. lat.,* t. XCIV, col. 1002. Sed attendendum est quod in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare : uno modo speciem hypostasis ipsius ; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur. Conveniunt enim in humanitate, sed distinguntur secundum speciem proprietatis ; albedo enim et nigredo specie differunt; et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus istæ hypostases sunt supposita, inquantum conveniunt in una natura deitatis ; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre ; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Sciendum est etiam quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem ; natura enim intendit generare hominem ; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur : unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

Et per hoc patet solutio ad decimum tertium et ad decimum quartum.

Ad decimum quintum dicendum quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio inquantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim Spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habeatur respectus ad id quo spirantes spirant, sic procedit ab eis, inquantum sunt unum in natura divina. Non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

Ad decimum sextum dicendum quod processio quæ condividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis Spiritus sancti ; quæ licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata, et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis Filii. Processio autem Spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut jam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus ; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

Ad decimum septimum dicendum quod in creatura quæ est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura ; non autem in Deo : et propter hoc in divinis secundum queinlibet modum processionis communicatur natura, non autem in creaturis ; licet enim sint in eis processiones diversæ, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

Ad decimum octavum dicendum quod procedere a Patre secundum modum coæternitatis competit processioni Filii inquantum est processio divina : unde convenit etiam processioni Spiritus sancti; tamen non competit processioni Filii secundum quod distinguitur a processione Spiritus sancti, quia si sic tunc repugnaret proprietati Spiritus sancti[1].

Ad decimum nonum dicendum quod Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturæ ut verbum et exemplar ; sed oportet quod Spiritus sanctus sit ratio processionis creaturæ ut amor. Sicut enim dicitur Sapient., IX, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sapient., XI, quod diligit omnia quæ sunt et nihil odit eorum quæ fecit; et Dionysius dicit, in cap. IV *De divin. nomin.,* § 3, *Patr. græc. lat.,* t. III, col. 707, quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

Ad vicesimum dicendum quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

Ad vicesimum primum dicendum quod a Patre uno et solo, est una sola processio, scilicet Filii ; a Patre autem et a Filio simul, est alia processio, scilicet Spiritus sancti.

[1] Parm. omittit « quia si sic tunc repugnaret proprietati Spiritus sancti. »

Ad vicesimum secundum dicendum quod processio Spiritus sancti est processio amoris. Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam ejus a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod Spiritus sanctus naturam et formam Dei Patris recipiat sua processione, hoc habet inquantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

Et per hoc patet responsio ad vicesimum tertium.

Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duæ, respondendum est.

Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una et eadem est processio quæ est per modum intellectus et quæ est per modum naturæ, ut supra, in solut. ad 7um et 11um arg., ostensum est.

Ad secundum dicendum quod natura humana materialis est, id est ex materia et forma composita; et ideo in hominibus processio per modum naturæ non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quæ est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quæ est per modum naturæ et quæ est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

Ad tertium dicendum quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare; et per hunc modum est intelligenda divinæ bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit Patri procedere.

ARTICULUS III.

De ordine processionis ad relationem in divinis (*a*).

Tertio quæritur de ordine processionis ad relationem in divinis. Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis. Dicit enim Magister, in xxvii dist. I lib. *Sentent.*, quod Pater semper est Pater, quia semper genuit Filium. Generatio autem processionem significat, Pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum præcedit relationes in divinis.

2. Præterea, Philosophus dicit, in V *Metaphys.*, com. xx, quod relationes ex actionibus innascuntur [1], vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes divinæ non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequuntur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis præcedunt secundum intellectum relationes.

3. Præterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum.

4. Præterea, omne relativum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem præsupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum præcedunt relationes in divinis.

5. Præterea, omnis processio præcedit secundum intellectum, processionis terminum. Filiatio autem quæ est relatio Filii, est terminus nativitatis, quæ est ejusdem Filii processio. Ergo processio Filii præcedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo Filii præcedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio actum [2] Patris. Processiones ergo simpliciter relationes præcedunt secundum intellectum in divinis.

Sed contra, prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutivæ personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

[1] Parm. : « nascuntur. » — [2] Parm. : « generatio, quæ est actus Patris. »

(*a*) I *Summæ theol.*, q. xlii, art. 3.

Præterea, processio oportet quod sit alicujus ab alio; sicut enim nulla res generat seipsam ut sit, ut Augustinus dicit, in I *De Trin.*, cap. I, ante med., ita nulla res a seipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis præsupponunt relationes.

Respondeo dicendum quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturæ, secundum Augustinum, prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero. Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus (Fulgentius) dicit, *De fide ad Petrum*, cap. II, in princ., quod proprium Patris est quod genuit Filium. In quo datur intelligi, quod generare Filium sit proprietas Patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quæ dicitur esse Patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quærendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum; ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personæ; quod quidem non habet inquantum est relatio; quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiæ; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat inquantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit; sic enim quod[1] secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinæ personæ, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio præsupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, præsupponit processionem intellectu[2]; si autem consideretur ut est constitutiva personæ, sic relatio quæ est constitutiva personæ, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio: sicut paternitas inquantum est constitutiva personæ Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ est constitutiva personæ procedentis etiam inquantum est constitutiva personæ, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis.

Ad primum ergo dicendum quod Magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio præsupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

Ad quintum dicendum quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quædam. Sic autem dicimus, quod relationes consequuntur processiones ordine intellectus.

Aliæ duæ rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivæ personarum (*a*).

ARTICULUS IV.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio (*b*).

Quarto quæritur utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius, in cap. II *De divin. nomin.*, § 7, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 646, quod

[1] Parm. : « relatio enim quia. » — [2] Parm. : « processionis intellectum. »

(*a*) Heic explicit codex Godefridi de Fontibus.

(*b*) I *Summæ theol.*, q. XXXVI, art. 2, et I *Sent.*, dist. I, art. 1, et *Cont. Gent.*, cap. XXIV et XXV.

Filius et Spiritus sanctus sunt sicut flores deigenæ divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo Spiritus sanctus non est a Filio.

2. Præterea, si Filius est principium Spiritus sancti, aut hoc habet a se, aut ab alio. A se non habet: non enim Filio inquantum Filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a Patre, oportet quod hoc modo sit principium, sicut et[3] Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo Filius erit principium Spiritus sancti per generationem; et ita Spiritus sanctus erit filius Filii.

3. Præterea, quidquid est commune Patri et Filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune Patri et Filio, Filius erit principium eo modo quo Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo et Filius; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Filius ideo Filius est, quia procedit a Patre et est verbum ipsius; Spiritus autem sanctus dicitur verbum Filii, secundum Basilium, lib. V *Contra Eunomium,* in cap. incipiente « Propterea, » qui hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebr., I, quod Filius portat omnia verba virtutis suæ. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, oportet quod sit Filius Filii.

5. Præterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud Apostoli ad Ephes., III, 15: *Ex quo,* scilicet Deo Patre, *omnis paternitas in cælo* * *et in terra nominatur;* tamen secundum nominis impositionem hæc nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos (*a*). Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, erit nepos Dei Patris; quod est absurdum.

* *In cælis.*

6. Præterea, proprietas Filii est in accipiendo; ex hoc enim Filius dicitur quod accipit naturam Patris per generationem. Si ergo Filius ex se emittat Spiritum sanctum, erunt in Filio proprietates contrariæ; quod est inconveniens.

7. Præterea, quicquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem Spiritum sanctum non est commune toti Trinitati; non enim convenit Spiritui sancto. Ergo est proprium Patris, et sic non convenit Filio.

8. Præterea, Spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in lib. *De Trin.* Amor autem Patris in Filium gratuitus est; non enim amat Filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem Filii in Patrem, est amor debitus; sic enim amat Patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo Spiritus sanctus sit amor a Patre et Filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso.

9. Præterea, Spiritus sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum, secundum illud I ad Corinth., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem vero* * *spiritus.* Si ergo amor Filii in Patrem non est amor gratuitus, Spiritus sanctus non erit amor Filii; non ergo procedit a Filio.

*

10. Præterea, si Spiritus sanctus procedit a Filio ut amor, cum Filius amet Patrem sicut Pater[3] filium, oportebit ergo[3] quod Spiritus sanctus sicut procedit a Patre in Filium, ita procedat a Filio in Patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod Pater aliquid a Filio reciperet, quod penitus esse non potest.

11. Præterea, sicut Pater et Filius diligunt se; ita Filius et Spiritus sanctus, vel Pater et Spiritus sanctus. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, quia Pater et Filius diligunt se; pari ratione, quia Pater et Spiritus sanctus diligunt se, procedit Spiritus sanctus a seipso, quod est impossibile.

12. Præterea, Dionysius dicit, in cap. I *De div. nom.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 587: « Universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » In Scriptura autem sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed solum quod procedit a Patre, secundum illud Joan., XV, 26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit.* Non ergo dicendum est nec cogitandum quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

13. Præterea, in gestis primæ ephesinæ synodi sic dicitur quod perlecto Symbolo nicenæ synodi decrevit sancta synodus: « Aliam fidem licere nulli proferre vel conscribere vel componere, præter definitam

[1] Parm. omittit « et. » — [2] Parm. ex errato: « mater. » — [3] Parm. omittit: « ergo. »

(*a*) Nepos.

a sanctis Patribus, qui in Nicæa congregati sunt cum Spiritu sancto; præsumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganitate vel ex judaismo, vel ex hæresi aliqua; hos, si quidem sint episcopi aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari. » Et similiter in gestis chalcedonensis synodi post recitatam determinationem conciliorum subditur : « Eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad agnitionem veritatis, vel judæis, vel ex hæresi quacumque converti; hos, si episcopi fuerunt aut clerici, alienos esse episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari. » In præmissa autem concilii determinatione non habetur quod Spiritus sanctus procedit a Filio, sed solum quod procedat a Patre. Legitur etiam in Symbolo constantinopolitanæ synodi : « Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum. » Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

14. Præterea, si Spiritus sanctus dicitur a Filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturæ, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacræ Scripturæ ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut dicitur Galat., IV, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra;* et Rom., VIII, 9 : *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Habetur etiam quod Spiritus sanctus sit missus a Filio; dicit enim Christus, Joan., XVI, 7 : *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero mitta eum ad vos.* Non autem sequitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio ex eo quod est Filii, quia hoc « hujus » multipliciter dicitur, secundum Philosophum. Similiter etiam neque ex eo quod Spiritus sanctus dicitur missus a Filio; quia, licet Filius non sit a Spiritu sancto, dicitur tamen a Spiritu sancto missus, secundum illud Isaiæ, XLVIII, 16, ex persona Christi : *Et nunc Dominus misit me et Spiritus ejus;* et Isaiæ, LXI, 1 : *Spiritus Domini super me ... ad evangelizandum* mansuetis misit me:* quod in se dicit Christum esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim Spiritus sanctus non sit a Filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt; differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum Spiritum sanctum procedere a Filio.

* Annun-tiandum

15. Præterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo Spiritus sanctus procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

16. Præterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum Philosophum, in 1 *Physic.*, com. LII. Sed Filius est ab alio, scilicet a Patre. Ergo Filius non est principium Spiritus sancti.

17. Præterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ut amor, Filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod Spiritus procedat a Filio, sed magis e converso.

18. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus a Patre procedit et in Filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreæ. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

19. Præterea, simplex non potest procedere a duobus; quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed Spiritus sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio.

20. Præterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus. Sed Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum esset quod procederet a Patre et Filio simul.

21. Præterea, sicut Pater et Filius sunt unum in substantia et natura, ita Pater et Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in emissione Spiritus sancti.

22. Præterea, « Filius est radius Patris, » ut patet per Dionysium[1], in principio

[1] S. Dionysius non dicit in hoc loco Spiritum sanctum esse splendorem Patris. Cæterum tale effatum ipsi D. Thomas non attribuit.

Cælestis hierar., § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 122. Spiritus autem sanctus est splendor. Splendor autem non est a radio. Ergo nec Spiritus sanctus est a Filio.

23. Præterea, Filius est quoddam lumen Patris, cum sit verbum ejus. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super apostolos in specie ignis apparuit, Act., XI. Calor autem non est a lumine. Ergo nec Spiritus sanctus, scilicet[1] a Filio.

24. Præterea, Damascenus dicit[2], lib. I *De fide orthod.*, cap. VIII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 831, quod « Spiritus sanctus dicitur esse Filii, sed non a Filio[3]. »

Sed contra est quod Athanasius dicit in *Symbolo* : « Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. »

Præterea, Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona, secunda Filius, prima Pater. Ternarius autem procedit ab unitate, mediante binario. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, mediante Filio.

Præterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quælibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc autem non esset, si Spiritus sanctus non esset a Filio; tunc enim Filius et Spiritus sanctus non haberent germanitatem ad invicem immediate, sed solum mediante Patre, inquantum ambo sunt ab uno. Ergo Spiritus sanctus est a Filio.

Præterea, divinæ personæ non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem. Si ergo Spiritus sanctus non esset a Filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod secundum ea quæ supra determinata sunt, necesse est Spiritum sanctum a Filio procedere ; oportet enim, si Filius et Spiritus sanctus sunt duæ personæ, quod alia sit processio unius, et alia alterius. Ostensum autem est supra, art. 2, quod non possunt esse duæ processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed præter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod Spiritus sanctus sit a Filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum ; nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente ; et hoc ideo quia quæcumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia ejus, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens : quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura ejus, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa ; quod non potest dici in divinis. Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis Patris et Filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quæ est inter Patrem et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius. Esse autem principium Spiritus sancti non convenit Patri inquantum Pater est ratione paternitatis ; sic enim non refertur nisi ad Filium ; unde sequeretur quod Spiritus sanctus esset Filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis ; quia secundum filiationem non refertur alicui[4] nisi ad Patrem. Non ergo potest esse differentia inter Patrem et Filium in hoc quod Pater sit principium Spiritus sancti, non autem Filius. Item, sicut in libro *De synodis*, n. 59, *Patr. lat.*, t. X, col. 520, dicitur, creaturæ proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero Filius est talis qualis est Pater, dicitur quod Pater genuit Filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus sanctus est a Patre naturaliter, quia est similis et æqualis Patri ; natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quæ est a Patre secundum suam voluntatem, sit etiam a Filio ; quia eadem est voluntas Patris et Filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque. Oportet ergo quod sicut Spiritus sanctus est a Patre, ita sit a Filio. Nec tamen sequitur quod Filius vel Spiritus sanctus sint a Spiritu sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum Patre ; sicut sequitur quod creatura est ab eo inquan-

[1] Parm. omittit « scilicet. » — [2] Non est Athanasii.
[3] « Τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν · Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν. »
[4] Parm. : « ad aliud. »

tum habet unam voluntatem cum Patre : propter repugnantiam quæ sequeretur, si Spiritus sanctus diceretur esse a seipso, vel si ab eo diceretur esse Filius, qui est ejus principium. Hoc autem apparet alio modo. Non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quæ absolute dicuntur in divinis, essentiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Relationes autem diversæ non possunt facere distinctionem, nisi ratione suæ oppositionis; diversæ enim relationes possunt esse unius ad idem; patet enim quod idem ejusdem potest esse filius, discipulus, æqualis, et quæcumque aliæ relationes quæ oppositionem non includunt. Patet autem quod Filius distinguitur a Patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter Spiritus sanctus a Patre distinguitur propter aliquam relationem. Istæ ergo relationes quantumcumque videantur disparatæ, nullo modo poterunt distinguere Spiritum sanctum a Filio, nisi sint oppositæ. Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo Filius et Spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad Patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens. Constat autem quod Filius non est a Spiritu sancto; de ratione enim Filii est quod non referatur nisi ad Patrem ut ab eo existens. Relinquitur ergo de necessitate quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quæ sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda, restat ostendere per auctoritates sacræ Scripturæ quod Spiritus sanctus sit a Filio; habetur enim in pluribus sacræ Scripturæ locis quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut Rom., VIII, 9 : *Qui* spiritum Christi non habet, hic non est ejus;* et Galat., IV, 6 : *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra;* et Act., XVI, 7 : *Tentabant ire Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Jesu.* Non enim potest intelligi quod Spiritus sanctus sit Spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens; quia Spiritus sanctus est alicujus hominis ut habentis, non autem ut dantis.

* Si quis.

Filii autem est Spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud I Joan., IV, 13 : *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia* de Spiritu suo dedit nobis;* et Act., V, dicitur quod *dedit* Spiritum sanctum *obedientibus sibi.* Oportet ergo quod dicatur esse Spiritus sanctus Filii, inquantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute ejus, aut dicitur esse ejus ut spiritus ejus. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas Filii respectu Spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Joannis; sed non potest dici, Petrus esse Joannis absolute, nisi sit quædam possessio ejus, sicut servus hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subjectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod Spiritus sanctus habeat originem a Filio; et idem sequitur, si dicatur Spiritus sanctus esse Filii ut Spiritus ejus; quia Spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut Filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod Filius mittit Spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod Spiritus sanctus originem habeat a Filio. Habetur autem ex Sacra Scriptura quod per Spiritum sanctum configuramur Filio, secundum illud Roman., VIII, 15 : *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum;* et Galat., IV, 6 : *Quoniam estis Filii* Dei, *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra.* Nihil autem configuratur alicui nisi per ejus proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformat aliquid alicui, est ab eo sicut semen hominis non assimilatur nisi ei[1] a quo est. Spiritus autem sanctus est a Filio tanquam proprius character ejus; unde dicitur de Christo, II ad Corinth., I, 22 : *Quod* signavit nos, et unxit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostri.* Expressius autem est quod habetur Joan., XVI, ex persona Filii, de

* Quoniam.

* Qui unxit n[os] Deus qui e[t] signa[vit] nos.

[1] Parm. : « equo, sed homini a quo est. »

Spiritu sancto dicentis : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Constat autem quod non accipit a Filio Spiritus sanctus, quasi prius non habens ; quia sic esset mutabilis et indigentis naturæ. Constat ergo quod ab æterno accipit a Filio ; nec potuit accipere aliquid quod non sit ejus essentia ab æterno. Ergo accepit Spiritus sanctus essentiam de Filio. Rationem autem quare de Filio acceperit Spiritus sanctus, ipsemet Filius subjunxit, dicens, Joan., xvi, 15 : *Omnia quæcumque habet Pater mea sunt : propterea dixi quod de meo accipiet ;* quasi diceret, quia eadem est essentia Patris et mea, non potest Spiritus sanctus esse de essentia Patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod Filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom., xv, 18 : *Per me efficit Christus,* scilicet miracula, et alia bona ; dicit Apostolus : *in Spiritu sancto,* id est per Spiritum sanctum ; et Hebr., ix, 14, dicitur quod *per Spiritum sanctum semetipsum obtulit.* Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut rex dicitur operari per præpositum vel ballivum ; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per regem. Oportet ergo, si Filius operatur per Spiritum sanctum, quod vel Spiritus sanctus det virtutem operativam Filio vel Filius Spiritu sancto ; et ita quod unus alteri det essentiam ; cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam ejus essentia. Constat autem quod Spiritus sanctus non dat essentiam Filio, cum Filius non sit Filius nisi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Ex hac ergo ratione per ea quæ Græci confitentur, potest idem haberi. Confitentur enim ipsi quod Spiritus sanctus est a Patre per Filium, et quod Pater spirat Spiritum sanctum per Filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium ejus quod producitur. Oportet ergo quod Filius sit principium Spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus sanctus sit a Filio, quia Filius est ab alio, et sic non est prima radix originis Spiritus sancti ; manifestum est quod vane moventur ; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu ; nec Jacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum ; est enim una vis productiva Patris et Filii ; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis. Unde, sicut confitendum est quod creaturæ sunt a Filio, licet Filius sit a Patre, ita confitendum est quod Spiritus sanctus sit a Filio, licet Filius sit a Patre. Manifestum est ergo quod dicentes Spiritum sanctum esse a Patre per Filium, non autem a Filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit : *Volentes* enim *esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus* * *loquuntur, neque de quibus affirmant,* ut dicitur I ad Timoth., i, 7.

Ad primum ergo dicendum quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur flores deigenæ divinitatis, id est paternæ, prout uterque a Patre est. Sed quantum ad hoc quod Spiritus sanctus a Filio est, potest dici Filius esse radix, et Spiritus sanctus flos ; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

Ad secundum dicendum quod Filius hoc habet a Patre quod ex se Spiritum sanctum emittat ; unde et eodem modo convenit ei sicut et Patri. Sed Pater non est principium divinæ personæ uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod Filius sit principium Spiritus sancti per generationem ; sed est fallacia consequentis, et præcipue cum nec etiam Pater sit principium Spiritus sancti per generationem.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum quod Spiritus sanctus non potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicujus verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativus Filii, secundum quod de Spiritu sancto Filius dicit Joan., xv, 14 : *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Filius autem proprie dicitur verbum, quasi conceptio intellectus divini.

Ad quintum dicendum quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a Filio sicut filius a patre ; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu ejusdem ; non enim potest esse aliquid principium ejus a quo est sicut a principio. Unde

non sequitur quod in Filio sint contrariæ proprietates, si sit a Patre sicut a principio et sit principium Spiritus sancti.

Ad septimum dicendum quod omne quod est in divinis est commune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur : uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed quoad aliquid ; ut si dicatur quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis, ut esse Deum et hujusmodi; aliquid quod est proprium simpliciter, quod convenit uni personæ tantum; et aliquid quod est proprium quoad aliquid, sicut spirare Spiritum sanctum est proprium Patri et Filio per respectum ad Spiritum sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si Spiritus sanctus non sit a Filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium Filio et Spiritui sancto in comparatione ad Patrem.

Ad octavum dicendum quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte dijudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subjectionem et obligationem importat, quæ in divinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Victore in suo III lib. *De Trin.*, cap. III, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 917, utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est; secundum quem modum nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii; idem est enim amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo.

Ad nonum dicendum quod Spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem Spiritus sancti quod sit gratuitus amor : nam et ille amor quo per Spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his quæ nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem Filii, qui ab alio habet quod amat, Spiritum sanctum esse.

Ad decimum dicendum quod Spiritus sanctus et a Patre procedit in Filium, et a Filio in Patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in objectum amoris. Dicitur enim Spiritus sanctus a Patre in Filium procedere, inquantum est amor quo Pater amat Filium; et simili ratione potest dici quod Spiritus sanctus est a Filio in Patrem, inquantum est amor quo Filius Patrem amat ; potest autem intelligi quod procedat a Patre in Filium, inquantum Filius a Patre accipit virtutem Spiritum sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a Filio in Patrem, cum a Filio nihil accipiat Pater.

Ad undecimum dicendum quod hoc verbum « diligit » non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quæ in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et hujusmodi : quæ vero non important emissionem, sed magis ad informationem ejus pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et hujusmodi. Et inde est quod Spiritus sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens; sic enim convenit tantum Patri et Filio; sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

Ad duodecimum dicendum quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de Patre, oportet quod de Filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, præter illa tantum quibus personæ divinæ ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Non enim potest dici quod Filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse Filius soli Patri attribuit; quia cum Pater et Filius unum sint, licet non unus, oportet quod de Patre dicitur de Filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est (quia ibi de Spiritu sancto mentio non habetur) in cognitione Spiritus sancti vitam æternam non esse, cum sit una cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda Spiritui sancto Patris Filiique cognitio, licet Matth., XI, 27, dicatur : *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius.* Unde cum

hoc quod est habere ex se Spiritum sanctum procedentem non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus Pater et Filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in Evangelio, quod Spiritus sanctus de Patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a Filio.

Ad decimum tertium dicendum quod doctrina catholicæ fidei sufficienter tradita fuit in symbolo nicæno; unde sancti Patres in sequentibus synodis non intenderunt aliquid addere; sed propter insurgentes hæreses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione chalcedonensis synodi dicitur : « Præsens nunc sancta et magna atque universalis synodus prædicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicæa convenerunt fidem manere intentabilem[1]; et propter illos quidem qui adversum Spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a Patribus apud Constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia Spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt[2], non quasi quidem aliquid esset minus in præcedentibus, inferentes; sed de Spiritu sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium ejus respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes. » Et per hunc modum dicendum est quod processio Spiritus sancti a Filio implicite in symbolo constantinopolitano continetur, inquantum continetur ibi quod procedit a Patre; quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est Filius et ille Pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui Spiritum a Filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret hæresis quæ negaret Spiritum sanctum esse factorem cæli et terræ, oporteret hoc explicite poni, cum in prædicto symbolo hoc non dicatur nisi de Patre. Sicut autem posterior synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore symbolo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem, ut ex prædictis patet; ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola, synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur. Quæ omnia patent ex gestis chalcedonensis synodi. Nec est necessarium quod ad ejus expositionem faciendam universale concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit quod, propter imminentia bella, universaliter episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quædam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis papæ, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duæ voluntates et duæ actiones; et similiter Patres in chalcedonensi synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis papæ, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium conciliorum habetur quod Spiritus sanctus procedit a Filio. Suscepit enim chalcedonensis synodus, sicut in ejus determinatione dicitur, epistolas Beati Cyrilli Alexandrinæ Ecclesiæ præsulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem. In quarum una sic legitur : « Quoniam ad demonstrationem suæ divinitatis Christus utebatur suo Spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet, quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia Spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod Spiritus est et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo : Spiritus enim veritatis nominatur, et est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre. » Nec obstat quod dicit : « Profluit, » et non procedit; quia sicut ex prædictis patet, hoc verbum « procedit » est communissimum eorum quæ ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti concilii constantinopolitani : « Sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiæ, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nicænum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; et suscipimus omnia quæ

[1] Al. : « incorruptibilem. » — [2] Al. : « ferunt. »

de recta fide et condemnatione[1] hæreticorum exposuerunt. » Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod Spiritus sanctus procedit a Filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra concilia, sed eis consonum, quod Spiritus sanctus procedere dicatur a Filio.

Ad decimum quartum dicendum quod licet hoc « hujus » multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona non mittitur nisi quæ ab alio est; unde Patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia. Athanasius autem et quidam alii dicunt quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est æternaliter, sicut Filius mittitur temporaliter a Patre, a quo ab æterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si Spiritus sanctus a Filio mittitur, quod æternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur Filius a Spiritu sancto mitti, intelligendum est de Filio secundum humanam naturam, qui a Spiritu sancto missus est ad prædicandum; unde significanter dicitur Isa., LXI, 1 : *Ad evangelizandum* * *pauperibus misit me*[2]; et sic exponit Ambrosius in lib. *De Spiritu sancto* III, cap. I, licet Hilarius, VIII *De Trin.*, n. 25, *Patr. lat.*, t. X, col. 254, hoc exponat, ut per Spiritum intelligatur Pater, secundum quod spiritus æternaliter sumitur in divinis. Augustinus vero, lib. *De Trin. et unit.*, cap. X, ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua æternaliter non procedit. Nam cum missio divinæ personæ intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quæ est a tota Trinitate, persona missa a tota Trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quæ mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans Spiritum sanctum a Filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illæ relativæ sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis, quæst VIII, art. 3 et 4, patet.

* *Ad nnunandum mansuetis.*

Ad decimum quintum dicendum quod, licet Spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus; quia illi duo, scilicet Pater et Filius, sunt per essentiam unum.

Ad decimum sextum dicendum quod Philosophus, lib. I *Physic.*, com. LII, attribuit principiis non esse ab alio, inquantum sunt prima. Principium autem primum (ut ita dixerim), est principium non de principio, quod est Pater.

Ad decimum septimum dicendum quod, licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum, non tamen voluntas aliquid velle potest, nisi sit præintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a Patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a Spiritu sancto, sed e converso.

Ad decimum octavum dicendum quod Spiritus sanctus potest dici quiescere in Filio tripliciter. Uno modo secundum humanam naturam, secundum illud Isa., XI, 1 : *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini.* Alio modo, ut intelligatur Spiritus in Filio requiescere, quia virtus spirativa a Patre datur Filio, et ultra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio Spiritus sancti a Filio.

Ad decimum nonum dicendum quod non repugnat simplicitati Spiritus sancti, quod procedit a duobus, scilicet Patre et Filio, cum sint per essentiam unum.

Ad vicesimum dicendum quod eadem est perfectio Patris et Filii : unde per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Patre perfecte, non excluditur quin procedat a Filio, alioquin sequeretur quod creatura non creetur a Filio, cum perfecte creetur a Patre.

Ad vicesimum primum dicendum, quod unitas essentiæ non inducit confusionem personarum; unde ex unitate essentiæ non possunt concludi illa quæ repugnant distinctioni relativæ; et sic ex hoc quod Pater

[1] Parm. : « ad condemnationem. — [2] Non ex Vulgata sed ex alia littera, ut videre est apud Hugonem a sancto Charo, super cap. LI Isaiæ.

et Spiritus sanctus sunt unum, non potest concludi quod Filius sit a Spiritu sancto, licet Filius sit a Patre : quia Spiritus sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset Pater, cum nihil aliud sit esse Patrem quam habere Filium de se procedentem.

Ad vicesimum secundum dicendum quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum et tamen splendor Filio attribuitur, Hebr., I, 3 : *Cum sit splendor gloriæ.*

Ad vicesimum tertium dicendum quod calor est a splendore : nam corpora cælestia in istis inferioribus per suos radios causant calorem.

Ad vicesimum quartum dicendum quod positio nestorianorum fuit quod Spiritus sanctus non sit a Filio; unde in quodam symbolo nestorianorum condemnato in prima ephesina synodo dicitur sic : « Spiritum sanctum neque Filium putamus, neper Filium essentiam accepisse. » Propter quod Cyrillus contra Nestorium, in epistola prædicta posuit Spiritum sanctum esse a Filio. Theodoretus[1], vero in quadam epistola ad Joannem Antiochenum sic dicit : « Spiritus sanctus non ex Filio aut per Filium habens substantiam, sed procedens quidem a Patre; Spiritus vero Filii, eo quod et ei consubstantialis sit, nominatus. » Hæc autem verba Theodoretus prædictus imponit Cyrillo, tanquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Joannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic : « Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum unius essentiæ rationem. » Hanc autem Theodoreti sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata ejusdem Theodoreti sint in quinta synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiæ Damasceni (a).

ARTICULUS V[2].

Utrum Spiritus sanctus a filio remaneret distinctus si ab eo non procederet.

Quinto quæritur utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet. Et videtur quod sic. Dicit enim Richardus de Sancto Victore, V *De Trin.*, cap. XIII, *Patr. lat.*, t. CXVXI, col. 938, quod personæ « secundum originem differunt, quod unus originem habet, aliter origine caret : vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. » Sed alia est origo Spiritus sancti, alia est origo Filii : non Spiritus sanctus procedit quasi spiratus, Filius autem quasi genitus. Ergo Spiritus sanctus personaliter differt a Filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

2. Item, Anselmus dicit, lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 292 : « Habent utique a Patre esse Filius ac Spiritus sanctus; sed diversimode : quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem; » et postea subdit : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi. » Ergo etsi Spiritus sanctus a Filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a Filio propter diversum originis modum.

3. Item, in divinis personæ distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit. Ergo si sunt duo modi originis, erunt duæ personæ procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit Filius a Patre, et secundum alium Spiritus sanctus. Ergo Filius et Spiritus sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

4. Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus

[1] Sic cod.; al. hic et infra : « Theodoricus » et « Theodorici; » in Parm. : « Theodorus. » — [2] Hic articulus in cod. Mazarin. 396 desideratur.

(a) Vel potius catholice intelligendum est Damasceni effatum. Non enim negat S. Doctor Græcus Spiritum sanctum a Filio procedere, nisi solummodo eo sensu quod speciali quadam actione quæ a paterna distincta sit, putetur a Filio produci; non autem eo sensu quod illius actionis naturalis qua Pater profundit Spiritum sanctum exfondit Filius; imo pluribus in locis fatetur Damascenus Spiritum sanctum per Filium ex Patre procedere, et in *Expositione fidei*, sic rursus negat Spiritum esse ex Filio, ut tamen « ipsum a Patre per eum et ex eo emanare » subjungat. — Cæterum quidam, sed mere gratuito, voluerunt textum hic a D. Thoma allatum esse insititium. Invenitur in vetustissimis Damasceni codicibus.

processionibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde Filius habet duas nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duæ processiones, una quæ est per modum nativitatis, alia quæ est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duæ personæ distinctæ, quæ his duobus processionibus procedant. Ergo Spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a Filio, etiam si ab eo non procedat.

5. Item, relationes æternæ in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personæ. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quæ est gubernatio, consequitur relatio dominii; ex illa vero actione quæ est generatio, sequitur alia relatio, quæ est paternitas : sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversæ relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, ad ternarium relatio tripli. Processiones autem indivinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duæ processiones, oportet quod sint duæ relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duæ personæ; et sic idem quod prius.

6. Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis : unde Apostolus ad Ephes., III, dicit quod ex Patre cælesti omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia : nam alia processione sive nativitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processionis differentia sufficit ad distinguendum personas divinas, scilicet Filium et Spiritum sanctum.

7. Item, non est idem procedere per modum naturæ quod procedere per modum amoris. Sed nomine Filii designatur persona procedens per modum naturæ; nomine autem Spiritus sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo Spiritus sanctus distinguetur a Filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processionis differentiam.

8. Item, in Patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare in divinis distinguunt personas. Ergo sicut Filius est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre generatur; ita Spiritus sanctus est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre spiratur. Sic ergo sunt tres personæ in divinis, etiam si Spiritus sanctus a Filio non procedat.

9. Item, Anselmus[1], in lib. *De processione Spiritus sancti*, c. XIII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 1318, dicit quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre sicut a Patre et Filio. Sed a Patre et a Filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a Patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

10. Item, Pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicujus non indiget alio ad perfecte producendum id cujus est principium. Ergo Pater non indiget Filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet Spiritum sanctum; ergo dato quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, adhuc essent tres personæ distinctæ in divinis.

11. Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communio et germanitas. Ratio autem processionis præcedit rationem communionis et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quæ per processionem multiplicantur. Ergo, remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo Patris et Filii non sit communio ad spirandum Spiritum sanctum, neque sit germanitas Spiritus sancti ad Filium in hoc quod ab ipso procedat; adhuc remanet processio Spiritus sancti a Patre; et ita remanent tres personæ distinctæ, scilicet duæ procedentes, et una a qua procedit.

12. Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis; quia prius est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel innotescant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis Spiritus sanctus non referatur ad

[1] Sensus est Anselmi.

Filium ut ab eo existens, adhuc tamen Filius et Spiritus sanctus erunt personæ distinctæ per suas proprietates.

13. Item, filiatio est proprietas Filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas Spiritus sancti, ejus personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo, remota omni relatione Spiritus sancti ad Filium, adhuc remanebunt Filius et Spiritus sanctus personæ distinctæ.

14. Item, multi posuerunt Spiritum sanctum a Filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Græcis. Ergo quamvis Spiritus sanctus a Filio non procedat, adhuc remanet a Filio distinctus.

15. Item, Damascenus dicit, lib. I *De fide orth.*, cap. XI, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV : « Spiritum sanctum ex Patre dicimus procedere; non autem ex Filio, sed Spiritum Filii nominamus. » Ergo quamvis a Filio non procedat, adhuc remanet quod sit Spiritus Filii, et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

16. Item, sancti Græci loquentes de Filio et Spiritu sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt eos esse sicut duos radios paternæ claritatis, et sicut duos rivos fontis divinitatis qui est in Patre, et sicut duos flores paternæ naturæ. Sed radii rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur ab invicem.

Sed contra Boetius, in lib. *De Trin.*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1255, dicit quod in divinis « sola relatio multiplicat Trinitatem. » Sed si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua relatio Spiritus sancti ad Filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personæ ab eo.

Item, Anselmus[1], in lib. *De processione Spiritus sancti*, cap. II, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 288, dicit quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentiæ unitatem. Sed similiter est una essentia Filii et Spiritus sancti. Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio. Sed si Spiritus sanctus non sit a Filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio. Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem.

Item, Richardus de Sancto Victore, V *De Trinit.*, cap. XIV, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 959-60, dicit quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quæ sit ab una persona tantum. Si autem Spiritus sanctus non sit a Filio, sicut Filius est ab una persona solo, scilicet a Patre, ita et Spiritus sanctus. Ergo et Filius et Spiritus sanctus erunt una sola persona.

Item, in eodem libro, cap. I, dicit quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus sanctus a Filio non procedit, sicut Spiritus sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus sanctus erunt unus solus.

Item, ubicumque personæ per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In divinis autem personæ per relationes distinguuntur : non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguitur. Sed si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguitur personaliter ab eo.

Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum; sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo. Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio Spiritus sancti, per quam personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quæ est activa spiratio; quæ non est in Filio, si Spiritus sanctus non sit a Filio. Ergo si Spiritus sanctus non sit a Filio, non distinguitur personaliter ab eo.

Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in communi, « a quo alius, et qui ab alio. » Sed « a quo alius » non distinguitur personaliter per diversum modum originis : nam eadem persona Patris est a qua est Filius per generationem et Spiritus sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet Spiritus sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a Filio.

Item, Richardus, VI *De Trin.*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 972, circa fin., assignans differentiam inter duas processione, Filii et Spiritus sancti, dicit : « Com-

[1] Sensus est Anselmi.

munio majestatis fuit, ut sic dicam, causa originis[1] unius, » scilicet Filii, « communio amoris fuit causa[2] originis alterius, » scilicet Spiritus sancti. Non esset autem processio Spiritus sancti ex communione amoris, nisi Pater et Filius mutuo se amarent, et sic Spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si Spiritus sanctus a Filio non procederet, non esset differentia inter processionem Spiritus sancti et generationem Filii, et sic neque personaliter Spiritus sanctus esset a Filio distinctus.

Respondeo dicendum quod si quis recte consideret dicta Græcorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim concedunt Spiritum sanctum a Filio procedere, vel propter ignorantiam vel proterviam seu calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium : quod non posset dici, si processio Spiritus sancti omnino esset a Filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt. Dico autem quod si Spiritus sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processionis Spiritus sancti, impossibile est quod Spiritus sanctus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus sancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant; loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod Spiritus sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat. Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus ejusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiæ secundum quantitatem divisionis invenitur; unde si aliquod est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles *De mundo*, in principio *Cæli et mundi*, com. xcv et seq. Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicujus oppositionis. Unde invenimus quod cujuslibet generis differentiæ sunt oppositæ. Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personæ distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest : et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia attributa non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in Patre : scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio personalis. Si autem Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit oppositio aliqua inter Filium et Spiritum sanctum, et ita non distinguetur personaliter Spiritus sanctus a Filio. Nec potest dici quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis, quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhærens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cujuslibet negativæ in existentibus supra veritatem affirmativæ fundatur; sicut veritas hujus negativæ : Æthiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus affirmativæ : Æthiops est niger; et ideo oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirma-

[1] « Originalis. » — [2] « Videtur velut quædam causa. »

tionis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum sanctum ex hoc quod filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus; nisi præintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter Filium et Spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum. Secundo, quia, secundum Augustinum, in lib. VI *De Trinit.*, cap. II, in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; hæc enim duo prædicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quæ in divinis secundum relationem invenitur, est per hæc duo, « a quo alius, » et « quod[1] a nullo. » Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quæ sunt ejusdem rationis. Ut enim Philosophus docet, VIII *Metaphys.*, si quis in subdividendo utatur his quæ sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur : Animalium aliud est rationale, aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio : quia cum ex his quæ sunt per accidens non fiat unum simpliciter, ultima species ex differentiis multis constituta non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si in divinis « qui est ab alio » distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias ejusdem rationis, ut videlicet eorum quæ sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat differentia processionum, quæ significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus, V *De Trinit.*, cap. x, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 957-8, hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non. Tertio, quia cum in Patre sint duæ relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris : unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personæ non personalis, quasi personæ jam constitutæ superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, præsupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quæ paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem præponatur ad spirationem passivam, quæ est processio Spiritus sancti. Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati; et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis : aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturæ, secundum, quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus, lib. *De Trin. et unit.*, cap. XIII. Unde relinquitur quod vel sit una persona Filii et Spiritus sancti spirati, vel quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret; non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quæ dicuntur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietatem divinæ naturæ consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duæ oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiæ et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex æquo se habere, sicut et duæ partes quantitatis ex æquo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliqua duo se habeant ex æquo. Ut enim Philosophus dicit, VIII *Metaphys.*, com. x, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem; et formales rerum differentiæ consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum; homo vero a bruto in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiæ, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus angelus est perfec-

[1] Sic cod.; Parm. : « qui a nullo. »

tioris naturæ quam alius. Et quia quidam philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum : quod tamen recta fides non tenet, quia credimus ex ordine divinæ sapientiæ differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, dicentes Patrem Filio esse majorem, et utrumque Spiritu sancto, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus sanctus a Filio. Si enim Spiritus sanctus non esset a Filio, ex æquo respiceret Patrem quantum ad originem; unde vel non essent duæ personæ; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arianos; vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius, in lib. *De synodis*, post med., dicit quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo existentes, est ponere duos deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum; et ideo eadem est ratio, si inter Filium et Spiritum sanctum originis ordo non ponatur. Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum : natura enim semper ad unum se habet, sed quæ procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno, sicut ab uno Deo diversæ creaturæ processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius [1], in lib. *De synodis*, n. 58, *Patr. lat.*, t. X, col. 520, dicit : « Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud. » Filius autem talis est qualis est Pater; creaturæ vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter, creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus sanctus talis est qualis est Pater; non enim est creatura, ut Arius et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus sanctus procedant a Patre nisi hoc modo quod a solo Patre procedit unus solus, scilicet Filius; et a Patre et Filio, inquantum unum sunt, unus Spiritus sanctus, Tertio, quia, sicut Richardus, in V *De Trinit.*, cap. IX, probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quælibet divina persona sit in alia, oportet quod quælibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus sanctus esset a Filio, Spiritus sancti ad Filium non esset immediatus ordo; non enim ordinarentur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus sanctus hoc modo sint a Patre, sicut duæ personæ distinctæ, quod unus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. Primo quidem, quia secundum hoc dicitur quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturæ est principium et origo cujuslibet alterius processionis; omnia enim quæ per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quæ secundum naturam sunt; et ideo Richardus dicit, VI *De Trinit.*, cap. XVII, inter princ. et med., quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et cæteris principaliorem esse illum modum procedendi qui est Filii a Patre. Nam nisi iste præcesserit, cæterorum nullus [2] existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est, si dicatur quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum, Spiritus autem sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicujus quod non est intellectu præconceptum : unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, si Spiritum sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitæ ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturæ contrarium accidat.

[1] Hilarii sensus est. — [2] Al. : « nullum. »

Unde ex omnibus supradictis datur intelligi quod nec Spiritus sanctus esset alius a Filio si ab eo non procederet; nec spiratio esset aliud a generatione.

Ad primum ergo dicendum quod Spiritus sanctus distinguitur substantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est a Patre solo, Spiritus autem sanctus a Patre et Filio. Quod patet per Richardum de Sancto Victore, qui, in V *De Trin.*, cap. x, *Patr. lat.*, t. CXCVI, col. 957, dicit: « Notandum, quod hujusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium: nam prima earum habet esse a nulla » alia, « altera ab una sola, tertia vero a gemina. »

Ad secundum dicendum quod id quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus sanctus a Filio esset; unde, remoto quod Spiritus sanctus non sit a Filio, omnino distinctio Spiritus sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi, in lib. *De processione Spiritus sancti,* prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum sanctum a Filio esse, qui tamen Spiritum sanctum a Filio dicunt distingui; unde verba prædicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

Ad tertium dicendum quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duæ personæ procedentes; sed duo modi originis esse non possunt nisi per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Filio, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad quartum.

Ad quintum dicendum quod non oportet quod tot sint personæ subsistentes in divinis quot sunt relationes: nam in una persona patris sunt duæ relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad Filium, et communis spiratio, per quam refertur ad Spiritum sanctum; paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personæ subsistenti inhærens. Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duæ relationes, quod propter hoc sint tantum duæ personæ subsistentes. Potest etiam responderi quod non sunt duæ processiones nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturæ, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum quod spiratio distinguit Spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diversis procedere: sed processiones in divinis non possunt esse diversæ, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est.

Ad nonum dicendum quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre, sicut a Patre et Filio; non tamen propter hoc quod est a Patre, a Filio distinguitur, sed propter hoc quod est a Filio.

Ad decimum dicendum quod Pater est sufficiens principium Spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem Spiritus sancti; Filius enim non est aliud principium Spiritus sancti a Patre, sed unum principium cum ipso.

Ad undecimum dicendum quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium; tamen talis processio, scilicet Spiritus sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus Patris et Filii, non est prius secundum intellectum quam communio; unde non oportet quod, remota communione, remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

Ad duodecimum dicendum quod eædem secundum rem in divinis sunt proprietates, et relationes, et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio; relationes autem sunt quatuor, addita prædictis proprietatibus tribus communi spiratione, quæ relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personæ convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quæ non est relatio, sed notio, quia per eam Pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli Patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit per-

sonam Patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis præcedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem præsupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quæ est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est quod neque proprietas neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturæ individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis : in divinis autem ipsa relatio, quæ est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona : nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen « Pater » significaret personam, sed solum accidens relativum personæ, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, inquantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; inquantum vero est relatio, distinguit; inquantum vero est proprietas, convenit uni personæ, et non alii; inquantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

Ad decimum tertium dicendum quod, licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative Filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

Ad decimum quartum dicendum quod, licet Græci non confiteantur Spiritum sanctum a Filio procedere, confitentur tamen Filium esse aliquo modo principium originis Spiritus sancti; quod patet ex hoc quod dicunt Spiritum sanctum a Patre esse per Filium, et Spiritum sanctum esse Filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere Spiritum sanctum non esse a Filio, licet a Filio sit distinctus.

Ad decimum quintum dicendum quod in hoc quod Damascenus Spiritum sanctum esse Filii confitetur, dat intelligere quod origo Spiritus sancti aliquo modo sit a Filio.

Ad decimum sextum dicendum quod Spiritus sanctus et Filius dicuntur esse duo rivi inquantum procedunt ambo a Patre; dicitur tamen et a Græcorum doctoribus, quod Filius sit fons Spiritus sancti, sed quod Spiritus sanctus non est a Filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.

DE MALO.

QUÆSTIO I.

DE MALO IN COMMUNI[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit aliquid (a).

Quæstio est de malo; et primo quæritur an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim creatum aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Isa., XLV, 7 : *Ego Dominus faciens pacem, et creans malum*. Ergo malum est aliquid.

2. Præterea, utrumque contrariorum est aliquid in natura; quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli., XXXIII, 15 : *Contra bonum malum**. Ergo malum est aliquid.

* Malum bonum.

3. Sed dicebat quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium, et est aliquid. — Sed contra, nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit; nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum; malum ergo, inquantum est malum, est aliquid.

4. Præterea, oppositio formæ et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus : quia malum et bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem et vitium. Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

5. Præterea, Dionysius, *De divin. nomin.*, c. IV, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, et Damascenus, lib. II *De fide orth.*, cap. IV, *Patrol. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875, dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur II *De anima*, com. 70. Ergo et malum contrariatur bono, et non solum est ejus privatio.

6. Præterea, Augustinus dicit, lib. *LXXXIII Quæstion.*, quæst. XXI, quod illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quod recolligitur in suo principio. Ergo remanet in subjecto aliquid ejus, quod est sicut dispositio imperfecta; et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

7. Præterea, inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in *Prædicamentis*, in postprædicamen., cap. « De oppositis, » a med. Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quæ potest esse medium : et sic malum aliquid est.

8. Præterea, omne quod corrumpit, agit.

[1] Titulus in cod. deest. Et habet quinque articulos.

Primo enim quæritur utrum malum sit aliquid; 2° utrum malum sit in bono; 3° utrum bonum sit causa mali; 4° utrum malum convenienter dividatur per culpam et pœnam; 5° quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an pœna*.

(a) I *Summæ theol.*, q. XLI, art. 1, et I *Sent.*, dist. XXVI, art. 3, et II, dist. XXXIV, q. 1, art. 2 et 3, et III *Cont. Gent.*, cap. VII, VIII et IX.

* Cod. non habent : « Primo enim, » etc.

Sed malum, inquantum malum, corrumpit, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 20, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 718. Ergo malum, inquantum malum, agit. Sed nihil agit nisi inquantum est aliquid. Ergo malum, inquantum malum, est aliquid.

9. Sed dicebat quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. — Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

10. Præterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus, V *Physic.*, com. VII. Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nomin.*, § 20, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 718. Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

11. Præterea, quod non est aliquid, non potest esse genus; quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus, IV *Physic.*, com. LXVII. Sed malum est genus : dicitur enim in *Prædicamentis*, in cap. « De oppositis, » quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

12. Præterea, quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicujus : quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in III *Metaphys.*, com. X. Sed bonum et malum sunt differentiæ constitutivæ virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

13. Præterea, illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur : majus enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur majus malum inquantum corrumpit plus de bono; quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

14. Præterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est hujusmodi : dicit enim Augustinus, *Enchir.*, cap. XI, quod malum suo loco positum eminentius commendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est : quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita juxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

15. Præterea, Philosophus, in V *Phys.*, com. VII, dicit quod omnis mutatio est ex subjecto in subjectum, vel ex subjecto in non subjectum, vel ex non subjecto in subjectum; et nominat subjectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subjecto in non subjectum, neque de non subjecto in subjectum ; quia hæ mutationes sunt generatio et corruptio. Ergo mutatur de subjecto in subjectum; et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

16. Præterea, Philosophus dicit, in I *De gener.*, com. XXI, quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, inquantum malum, est corruptivum, secundum Dionysium, cap. IV *De divin. nomin.*, ubi supra. Ergo malum; inquantum malum, est generativum alicujus; et ita oportet quod sit aliquid, quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

17. Præterea, bonum habet rationem appetibilis, quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in I *Ethic.*, in princ. ; et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur ; sicut ovis naturaliter fugit præsentiam lupi, et appetit ejus absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

18. Præterea, pœna, inquantum pœna, est justa, et quod justum est, bonum est. Ergo pœna, inquantum pœna, est aliquid bonum. Sed pœna, inquantum pœna, est aliquid malum : dividitur enim malum per pœnam et culpam. Ergo aliquod malum, inquantum hujusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

19. Præterea, si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

20. Sed dicebat quod malum non est ens naturæ aut moris, sed ens rationis. — Sed contra est quod Philosophus dicit, in VII *Metaph.*, com. VIII, quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XI

De civit Dei, cap. IX, in fin., quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

Præterea, Joan., I, 3, dicitur : *Omnia per ipsum facta sunt.* Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit, *Tract.* I *in Joan.*, a med. Ergo malum non est aliquid.

Præterea, ibidem subditur : « Sine ipso factum est nihil, id est peccatum ; quia peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut dicit Glossa (Augustini) ibidem ; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

Respondeo dicendum quod, sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo, cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum ; alio modo album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali, et hoc aliquid est ; alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est quod bonum proprie est aliquid inquantum est appetibile, nam, secundum Philosophum in I *Ethic.*, optime definierunt bonum dicentes quod bonum est quod omnia appetunt ; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid : quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis ; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis, propter quem agit, est universalius bonum ; nam omne agens agit propter finem et propter aliquod bonum ; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducantur ; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens ; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum ; necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi ; ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum ; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum ; unde non potest, secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhærens. Secundo hoc idem apparet ; quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur ; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum ; quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis ; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico quod id quod est malum, non est aliquid ; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum ; sicut et hoc ipsum quod est cæcum esse, non est aliquid ; sed id cui accidit cæcum esse, est aliquid.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid dicitur esse malum dupliciter : uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono

quod est ex debito suæ perfectionis; sicut ægritudo est malum animalis, quia privat æqualitatem humorum, quæ requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicujus; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formæ aquæ, quæ non est de debito suæ perfectionis, sed de debito perfectionis aquæ; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ. Similiter autem ordo justitiæ habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, inquantum ordo justitiæ hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo pœna ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere; quia ad pœnam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo præsupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit, in *Commento Prædicamentorum,* in prædicament. « Qualitatis, » illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed illa[1] quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio : una quidem quæ est in privatum esse, ut mors et cæcitas; alia vero quæ est in privari, ut ægritudo, quæ est via in mortem, et ophthalmia, quæ est via in cæcitatem : et hujusmodi privationes interdum dicuntur contrariæ, inquantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

Ad tertium dicendum quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo; quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

Ad quartum dicendum quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrariatur proprie bono; et hæc contrarietas ex actibus in habitus transit inquantum actus et habitus similantur.

Ad quintum dicendum quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

Ad sextum dicendum quod, adveniente tenebra, nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quæ non est aliquid tenebræ, sed subjectum ejus. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur; sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

Ad septimum dicendum quod sicut Simplicius dicit, in *Commento Prædicamentorum,* in *Postprædicament.*, cap. « De oppositis, » inter malum et bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

Ab octavum dicendum quod malum abstracte accipiendo, id est hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et cæcitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum seipsum, sic quidem corrumpit, id est corrumptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, id est per defectum activæ virtutis, sicut semen

[1] Parm. : « alia. »

indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicujus.

Ad nonum dicendum quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni; quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibiæ curvitate; et ignis generat ignem inquantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, inquantum huic formæ adjungitur talis privatio.

Ad decimum dicendum quod corruptio quæ est ab eo quod est malum simpliciter et secundum seipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quæ est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, est esse ignis generati, et secundario non esse aquæ, inquantum ad esse ignis requiritur.

Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi difficultatem habet; quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem *Prædicamentorum* distinctio; et ideo, ut Simplicius dicit, in *Commento Prædicamentorum*, ubi supra, quidam solventes dixerunt quod verbum Philosophi sic est intelligendum quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio hæc non videtur conveniens : quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quædam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit, eod. loc., quod contrariorum quædam sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quæ sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; quædam vero sunt æquivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones; quarum una est quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, inquantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in I *Phys.*, com. LV, dicitur quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et pejus. Alia solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagoræ qui posuit duos ordines rerum; quorum unus comprehenditur sub bono, et alius sub malo. Multoties enim in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum[1] opinionem. Et sic patet secundum prædicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

Ad duodecimum dicendum quod bonum et malum non sunt differentiæ nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

Ad decimum tertium dicendum quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alicujus formæ, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, sed formaliter. Homicidium enim dicitur majus peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animæ, sed quia magis removet bonitatem ipsius actus; plus autem contrariatur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

Ad decimum quartum dicendum quod

[1] Al. decet : « aliorum. »

nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendet bonum sua oppositione inquantum est malum.

Ad decimum quintum dicendum quod subjectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim Philosophus, ibidem, quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et præterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quamdam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subjecto in non subjectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per præmissa.

Ad decimum sextum dicendum, quod sicut Dionysius solvit, loc. cit. in argum., malum est corruptivum inquantum est malum; generativum autem non est inquantum malum, sed inquantum retinet aliquid de bono.

Ad decimum septimum dicendum quod non esse nunquam appetitur nisi inquantum per aliquod non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriæ vitæ, nec præsentiam lupi refugit nisi inquantum est suæ vitæ corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens; et ideo bonum, inquantum bonum, est aliquid; malum autem, inquantum malum, est privatio.

Ad decimum octavum dicendum quod pœna, inquantum est pœna, est malum alicujus; inquantum est justa, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicujus; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquæ.

Ad decimum nonum dicendum quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quæstionem « an est; » et sic malum est, sicut et cæcitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quæstionem « an est, » sed etiam quod respondetur ad quæstionem « quid est. »

Ad vicesimum dicendum quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum : et ideo potest dici quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi.

ARTICULUS II.

Utrum malum sit in bono (*a*).

Secundo quæritur utrum malum sit in bono. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 33, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 734, quod « Malum neque est existens, neque in existentibus; » et hoc probat per hoc quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

2. Sed dicebat quod malum est in existente et in bono, non inquantum est existens vel bonum, sed inquantum est deficiens. — Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente inquantum est deficiens, malum est in existente inquantum existens est malum. Malum ergo aliquod præsupponitur in existente ad hoc quod possit esse subjectum mali; et redibit quæstio de illo malo quod sit ejus subjectum; et si existens, inquantum est deficiens, est ejus subjectum, oportebit præsupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non inquantum est deficiens, sed inquantum est existens; quod est contra Dionysium.

3. Præterea, malum et bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

4. Sed dicebat quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. — Sed contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 2, et II *Sent.*, dist. XXXV, art. 4, et III *Cont. Gent.*, cap XI.

est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

Præteræa, Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. xiii, in princ., quod in hoc quod malum est in bono, fallit dialecticorum regula, quæ dicit quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito; quod omnino esse non potest, quia omnia opposita includunt in se contractionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

6. Præterea, omne quod inest alicui, aut causatur ex subjecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquæ ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matthæi, vii, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere*. Nec iterum causatur ab aliquo alio; quia et hoc vel est malum, vel est commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono; quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

7. Præterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subjectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

8. Præterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quæ sunt in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*, com. xxii. Sed malum est in potentia, sicut et quælibet privatio. Non ergo malum est in bono, sed in malo.

9. Præterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in V *Metaph.*, com. iii, et in III *Physicor.*, com. xxxi. Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in II *Physic.*, com. lxx. Sed privatio formæ substantialis excludit forman a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

10. Præterea, quanto aliquod subjectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

11. Præterea, omne subjectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subjecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

12. Præterea, omne accidens denominat suum subjectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum; et ita sequetur quod bonum sit malum; quod est contra id quod dicitur Isa., v, 20: *Væ qui dicunt* bonum malum.* * Di

13. Præterea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

14. Præterea, sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

15. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subjectum malo, non est appetibile; vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur IX *Ethic.* Ergo id quod est subjectum mali, non est bonum.

16. Præterea, nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono; non nocebit ei, et sic non habebit rationem mali; quia intantum est malum, inquantum nocet bono, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. xii, et in lib. *De natura boni*, cap. vi. In malo autem sibi opposito esse non potest Ergo in nullo bono est malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. xiv, quod malum nisi in bono esse non potest.

Præterea, malum est privatio boni, ut Augustinus dicit, *Enchir.*, cap. xi. Sed privatio determinat sibi subjectum; est enim negatio in subjecto, ut dicitur in IV *Metaph.*, com. iv. Ergo malum determinat sibi subjectum. Sed omne subjectum cum sit existens, est bonum; quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

Respondeo dicendum quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cujus evidentiam sciendum est quod de bono dupliciter

contingit loqui : uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quæ in finem ordinantur, consequens est ut ea quæ ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant : unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ab bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subjectum inquantum est in potentia respectu cujuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in lib. *De divin. nomin.*, cap v, bonum præordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen hæc consideratio quantum ad aliquid vera est; quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit; non tamen ex hoc ipso quælibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonum simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharædus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus ejus. Virtus enim est quæ bonum facit habentem, secundum Philosophum in II *Ethic.*, cap. VI, in princ. Virtus autem est ultimum potentiæ rei, ut dicitur in I *De cælo,* com. CXVI. Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum præmissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum ejus dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quæ habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subjectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitæ perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur : unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subjecto et perfectione, diminuitur per malum, inquantum tollitur perfectio et remanet subjectum; sicut cæcitas privat visum, et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subjecto. Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potentiæ permixtionem habens, cujusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subjecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subjecto existens.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod malum est in existente inquantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly « inquantum » designet quamdam concomitantiam, et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore inquantum corpus est album. Alio modo ita quod ly « inquantum » designet rationem præexistentem in subjecto; et sic procedit ratio.

Ad tertium dicendum quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen, in cap. IV

De divin. nomin., *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 714 et seq., utitur hac ratione ad ostendendum quod malum non est in bono tanquam aliquid existens.

Ad quartum dicendum quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quæ de pluribus univoce prædicantur. Bonum autem non prædicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles, in I *Ethic.*, com. VI, ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce et etiam malum, tamen cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturæ boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi : non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati.

Ad quintum dicendum quod in hoc quod malum est in bono, non fallit regula Dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum, et bonum, videntur oppositionem habere.

Ad sextum dicendum quod malum, cum non sit in subjecto sicut accidens naturale, non causatur ex subjecto, sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, ut patebit infra, quæst. III, cum de causa mali quæretur.

Ad septimum dicendum quod malum non est sicut in subjecto in bono quod diminuit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

Ad octavum dicendum quod, quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quæ opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim, licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quæ ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma : nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in I *Ethic.*, com. I. Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quæ materiam præparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procedit de accidentibus quæ consequuntur naturam subjecti, sicut calor consequitur naturam ignis; aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut ægritudo. Non enim sequitur, si ægritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis ægrum, sed quod tanto sit minus ægrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto pejus sit ipsum privari bono. Bonum autem quod est subjectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subjectum mali, tanto magis est malum.

Ad undecimum dicendum quod subjectum conservat accidens quod naturaliter ei inest. Sic autem malum non est in bono tanquam naturaliter inhærens bono; et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur.

Ad duodecimum dicendum quod, sicut dicit Augustinus, in *Enchir.*, cap. XIII, sententia prophetica est contra eos qui dicunt bonum, inquantum est bonum, esse malum; non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum.

Ad decimum tertium dicendum quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

Ad decimum quartum dicendum quod non solum id quod est perfectum, habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

Ad decimum quintum dicendum quod id quod est subjectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia

ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

Ad decimum sextum dicendum quod malum nocet bono composito ex potentia et actu, inquantum aufert ei suam perfectionem; nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid ejus auferens, sed inquantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

ARTICULUS III.

Utrum bonum sit causa mali (*a*).

Tertio quæritur utrum bonum sit causa mali. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth., VII, 8 : *Non potest arbor bona malos fructus facere*. Fructus autem dicitur effectus causæ. Ergo bonum non potest esse causa mali.

2. Præterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non præexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

3. Præterea, ea quæ sunt causatorum, substantialiter præexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter præexistit in bono, quod est impossibile.

4. Præterea, unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

5. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 19, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 715, quod malum non ex bono; et si ex bono est, non est malum.

6. Sed dicebat quod bonum, inquantum deficiens, est causa mali. — Sed contra, omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali inquantum præhabet in se aliquod malum; et tunc redibit quæstio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum; aut oportebit reducere in aliquod primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum, inquantum hujusmodi, est causa mali.

7. Sed dicebat quod ille defectus qui præexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum. — Sed contra, Philosophus dicit, in II *Phys.*, com. XXXIV, quod causæ secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causæ secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

8. Præterea, posita causa sufficienti, ponitur effectus; quia de ratione causæ est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est A; in B autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in B quod non erat in A, aut nihil. Si nihil, non deficiet in B, sicut non deficiebat in A; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius; si bonum, ergo bonum, inquantum hujusmodi, est causa mali; et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, inquantum est deficiens, est causa mali.

9. Præterea, omne bonum inquantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, inquantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, inquantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali, quod est inconveniens.

10. Præterea, si bonum, inquantum deficiens actu vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali : quod est contra illud quod dicitur Isa., XLV, 7 : *Ego Dominus creans malum;* et Amos, III, 6 : *Non est malum in civitate quod Deus* non fecerit*. Ergo bonum non est causa mali inquantum est deficiens.

* *Si erit malum... quod Dominus.*

11. Præterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, inquantum est defectus, est causa boni; sicut fides inquantum est visio ænigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, inquantum est perfectum et non inquantum est deficiens, potest esse causa mali.

12. Præterea, ad operandum tria requi-

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XLIX, art. 1 et 2, et I II, q. LXXV, art. 1, et II *Sent.*, dist. I, q. I, art. 1, et II *Cont. Gent.*, cap. XLI.

runtur : ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, id est a culpa, et sic non est causa mali ; et similiter defectus potentiæ, qui est infirmitas, excusat. Ergo et defectus qui est in voluntate excusat. Non ergo voluntas, inquantum est bonum deficiens, est causa mali.

13. Præterea, si voluntas, inquantum est deficiens, est causa mali, aut ergo inquantum est deficiens a bono quod debet ei inesse, et hæc est pœna, et sic pœna præcederet culpam ; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali defectu nullum malum sequitur ; non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens.

14. Sed dicebat quod bonum, inquantum hujusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens. — Sed contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum ; quod videtur inconveniens.

15. Præterea, agens aliquid illicitum præter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicujus est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat ; quod est inconveniens.

16. Præterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

17. Præterea, illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus ; quia, ut dicitur Eccle., I, 15, *stultorum infinitus est numerus*. Ergo malum habet causam per se, et non per accidens.

18. Præterea, natura est causa per se eorum quæ naturaliter fiunt, ut dicitur II *Phys.*, com. III et seq. Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in V *Phys.* Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

19. Præterea, bonum est actus et potentia. Sed neutrum est causa mali ; nam forma quæ est actus, privatur per malum ; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali[1].

Sed contra est quod Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XIV et XV, quod malum non potest oriri nisi ex bono.

Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nom.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, quod « Omnium malorum principium et finis est bonum. »

Respondeo dicendum quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa ; quod enim provenit præter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens ; sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit præter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, inquantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum ; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum hujusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur ; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suæ causæ, vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus æquivocis ; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non assimilatur causæ agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum ; quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in prætermittendo ordinem. Unde malum, secundum

[1] Cod. Mazarin. non habet : « ergo nullum bonum est causa mali. »

quod hujusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhærens, ut privatio (quæ quidem est defectus ejus quod est natum inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus, sicut non est malum homini habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cujuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali inquantum est deficiens; alio modo inquantum est per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; hujus enim mali quod est corruptio aquæ causa est virtus ignis activa. Quæ quidem non principaliter intendit et per se non esse aquæ, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquæ; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quæratur causa hujus defectus quod est malum seminis, erit devenire in bonum quod est causa mali per accidens, et non inquantum est deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quæ requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono inquantum est deficiens; sed causatur ex bono inquantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quæ excludit ordinem rationis et legis divinæ; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic: quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quæ quidem est causa mali secundum utrumque prædictorum modorum, scilicet et per accidens, et inquantum est bonum deficiens; per accidens quidem, inquantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, inquantum in voluntate oportet præconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulæ et mensuræ; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, hæc mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinæ; unde non uti regula rationis et legis divinæ præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem quod est non uti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se con-

sideratam, non est malum nec culpa nec pœna; quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad hujusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinæ; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit, in XII *De civit. Dei,* cap. VI et VII, et lib. XIV, cap. XIII, quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus solvit, in *Enchir.*, cap. XV, per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quæ est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc, quod malum causetur per accidens a bono deficiente[1].

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de causa per se; in tali enim causa præexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se; causa enim quæ substantialiter præhabet[2] quod est in effectu, est causa per se.

Ad quartum dicendum quod oppositum non est causa sui oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo et ambiens, ut dicitur in VIII *Physic.*, com. VIII.

Ad quintum dicendum quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se, sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

Ad sextum dicendum quod aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non inquantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpæ nec pœnæ secundum quod præintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec hujusmodi defectus oportet aliam causam quærere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur quod bonum, inquantum est deficiens, est causa mali, si ly « inquantum » designet aliquid præexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum, est deficiens, id est defectum causans, sicut si diceretur quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens.

Ad septimum dicendum quod bonum, inquantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri, sicut regulæ et mensuræ. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

Ad decimum dicendum quod, sicut jam dictum est, in solut. VI, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali pœnæ; non enim in puniendo

[1] Parm. : « bono non deficiente. » — [2] Sic cod.; in Parm. : « præbet, » cum hac notula. « Forte : præhabet. »

intendit malum ejus quod punitur, sed ordinem suæ justitiæ imprimere rebus, ad quod sequitur malum hujus quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aquæ.

Ad undecimum dicendum quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio ænigmatica; sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quæ non videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis bene utendo malo mereatur : sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

Ad duodecimum dicendum quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiæ exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiæ excludit infirmitatem.

Ad decimum tertium dicendum quod defectus qui præintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque pœna, sed negatio pura; sed accipit rationem culpæ ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinæ.

Ad decimum quartum dicendum quod causa per accidens dicitur aliquid alicujus dupliciter. Uno modo ex parte causæ, sicut causa domus per se est ædificator, cui accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causæ per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicatur quod ædificator est causa domus per se; causa autem alicujus quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, inquantum scilicet bonum est causa alicujus boni, cui accidit quædam privatio quæ dicitur malum. Licet autem aliquando actio causæ pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim ædificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico quod actio boni non pertingit ad malum causatum : propter quod Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nom.*, §§ 32 et 19, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, 715, quod « Malum non solum est præter intentionem, sed etiam præter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. »

Ad decimum quintum dicendum quod aliquando accidens alicujus effectus conjungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero hujusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit adjungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo projiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adjungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quæ est in adulterio, semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiæ; unde non excusatur a peccato; quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

Ad decimum sextum dicendum quod sicut per accidens quod est ex parte causæ reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui conjungitur, quod est effectus per se.

Ad decimum septimum dicendum quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus, sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper conjungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

Ad decimum octavum dicendum quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem ejus quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quæ movet ad generationem vel corruptionem; ad generationem quidem propter se; ad corruptionem autem inquantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum.

Ad decimum nonum dicendum quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

ARTICULUS IV.

Utrum malum convenienter dividatur per pœnam et culpam (a).

Quarto quæritur utrum malum convenienter dividatur per culpam et pœnam. Et videtur quod non. Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed pœna et culpa non sunt opposita : quia aliquod peccatum est pœna peccati, ut Gregorius dicit, *Super Ezech.*, homil. XI. Ergo malum non convenienter dividitur per pœnam et culpam.

2. Sed dicebat quod peccatum non est pœna inquantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam. — Sed contra, actus, inquantum est inordinatus, est malus. Sed inquantum est ordinatus est pœna; dicit enim Augustinus, in I *Confess.*, cap. XII, in fin. : « Jussisti, Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit pœna. »

3. Præterea, perfectio secunda, quæ est operatio, est melior quam prima, quæ est forma vel habitus : unde et Philosophus probat, in I *Ethic.*, cap. VIII, quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est pœna, multo magis peccatum, quod tollit secundum perfectionem, scilicet malum operationis, est pœna.

4. Præterea, omnis passio anxietatem inducens, videtur pœnam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et hujusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in persona impiorum dicitur Sap., v, 7 : *Ambulavimus vias difficiles*. Ergo videtur quod peccatum, inquantum hujusmodi, sit pœna.

5. Præterea, si peccatum per concomitantiam est pœna, omne peccatum quod concomitatur aliqua pœna, erit pœna. Sed primum peccatum concomitatur aliqua pœna. Ergo sequitur quod primum peccatum sit pœna; quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse pœnas quæ sunt media inter primum peccatum apostasiæ et ultimam pœnam gehennæ.

6. Præterea, sicut dicit Augustinus, in lib. *De natura boni*, cap. XXXV, XXXVI et XXXVII, malum est corruptio modi, speciei et ordinis naturalis; et loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem pœnæ pertinere dicit quod adversetur naturæ. Ergo videtur quod omne malum sit pœna. Non ergo debet malum dividi per pœnam et culpam.

7. Præterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiæ, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturæ; ergo est pœna; quia de ratione pœnæ est ut adversetur naturæ bono, ut Augustinus dicit.

8. Præterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est et a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpæ secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem pœnæ. Ergo malum culpæ, inquantum est malum, est pœna et ita non debet dividi culpa contra pœnam.

9. Præterea, illud quod secundum seipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali. Sed pœna, inquantum hujusmodi, est bona, quia est justa; unde et satisfacientes laudantur de hoc quod pœnam volunt pro peccatis subire. Ergo pœna non debet poni ut divisiva mali.

10. Præterea, aliquod malum est quod nec est pœna nec culpa, scilicet malum naturæ. Ergo insufficienter dividitur malum per pœnam et culpam.

11. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpæ est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quæ nec vult nec sunt contra ejus voluntatem; sicut si alicujus res

(a) I *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 5, et II *Sent.*, dist. XXXV, art. 1; et III, dist. XXXIV, q. II, art. 3, quæstiunc. 1.

in ejus absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per pœnam et culpam.

12. Præterea, quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut Philosophus dicit, I *Topic.*, cap. XIII. Sed bonum dicitur tripliciter : videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi, et non in duo tantum.

13. Præterea, secundum Philosophum, in II *Ethic.*, cap. VI, a med., malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XXI : « Geminum est creaturæ rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono; alterum quo in vita punitur; » per quæ duo exprimitur pœna et culpa. Ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Respondeo dicendum quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum præ aliis creaturis; quia quælibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturæ speciali quadam divisione dividitur per culpam et pœnam. Hæc enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam hujusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpæ est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono; necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex : scilicet prima, quæ est forma vel habitus; et secunda, quæ est operatio. Ad perfectionem autem primam, cujus usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum : sicut cæcitas vel curvitas tibiæ quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit hæc duo reperiri, ita et in natura intellectuali quæ per voluntatem operatur : in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpæ; ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formæ aut habitus, aut cujuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam sive ad corpus sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholicæ sententiam, necesse est quod pœna dicatur. Sunt enim tria de ratione pœnæ. Quorum unum est quod habeat respectum ad culpam; dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato præcedente vel in persona vel saltem in natura; et sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, pœna dicatur, et pari ratione in angelis; et sic omne malum rationalis creaturæ vel sub culpa vel sub pœna continetur. Secundum vero quod pertinet ad rationem pœnæ, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscujusque inclinationem habet in proprium bonum; unde privari proprio bono, voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod pœna tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam pœnam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualem, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero solum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult; sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione pœnæ ut in quadam passione consistat. Ea enim quæ contra voluntatem eveniunt, non

sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cujus effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter pœna et culpa differunt. Primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, pœna autem est malum agentis. Sed hæc duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis ; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est pœna, divina providentia culpam per pœnam ordinante. Secundo modo differt pœna a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, pœna vero in patiendo, ut patet per Augustinum, in I *De lib. arb.*, in princ., ubi culpam nominat malum quod agimus, pœnam vero malum quod patimur.

Ad primum ergo dicendum quod cum de ratione culpæ sit quod sit voluntaria, de ratione autem pœnæ quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit pœna et culpa, quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet : ei enim quod volumus, potest esse aliquid conjunctum quod naturaliter voluntati repugnet; et quærendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus; et hoc in peccantibus accidit; dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato et alia hujusmodi, quæ non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et pœna, sed non secundum idem.

Ad secundum dicendum quod ipse actus non est volitus inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod dum voluntas quærit, in prædictam inordinationem incurrit, quam non vellet; et sic ex eo quod est volitum, habet rationem culpæ; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio pœnæ.

Ad tertium dicendum quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpæ habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitæ operationis, hoc pertinet ad rationem pœnæ. Unde idem potest esse pœna et culpa, sed non secundum idem.

Ad quartum dicendum quod hujusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante præter voluntatem ipsius; eligit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit præter suam voluntatem, hoc ad rationem pœnæ pertinet.

Ad quintum dicendum quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet pœnam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam præcedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur pœna ratione desertionis gratiæ, a qua quodammodo dependet ; et sic primum peccatum non potest dici pœna, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet pœnam concomitantem quæ consequitur ex ipso ; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiæ, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris ; et a pœna sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur pœna; quamvis etiam et sic possit dici pœna causaliter, sicut Augustinus dicit, lib. I *Confess.*, cap. XII, in fin., quod inordinatus animus sibi ipsi est pœna.

Ad sextum dicendum quod malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi : malum vero pœnæ, in ipso agente ; malum vero culpæ, inquantum hujusmodi, in ipsa actione.

Ad septimum dicendum quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Hæc autem privatio non est malum culpæ formaliter, sed effectus ejus, quod est pœna. Malum autem culpæ formaliter est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

Ad octavum dicendum quod corruptio boni in actione, inquantum hujusmodi, non est pœna agentis per se loquendo ; sed esset pœna actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quæ habet rationem pœnæ.

Ad nonum dicendum quod pœna, secundum quod comparatur ad subjectum, est malum inquantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens

quod infert pœnam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter justitiam punit.

Ad decimum dicendum quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa vel pœna, ut dictum est. Intelligendum tamen est quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini quod non potest volare, et per consequens nec culpa est nec pœna.

Ad undecimum dicendum quod incommoda vel damna quæ quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem; et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile; quibus opponuntur duo mala; culpa quidem honesto, pœna vero delectabili.

Ad decimum tertium dicendum quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturæ, gratiæ et gloriæ, est considerare formam et actum secundum quam differentiam culpa a pœna distinguitur, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum plus habeat de ratione mali pœna, vel culpa (*a*).

Quinto quæritur quid habeat plus de ratione mali, utrum pœna vel culpa. Et videtur quod pœna. Sicut enim se habet meritum ad præmium, ita se habet culpa ad pœnam. Sed præmium est majus bonum quam meritum. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

2. Præterea, illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed pœna opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Sed dicebat quod culpa est magis malum quam pœna, inquantum separat a summo bono. — Sed contra : nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est pœna. Ergo adhuc pœna est majus malum quam culpa.

4. Præterea, finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est pœna, quæ dicitur carentia visionis divinæ; malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo majus malum est pœna quam culpa.

5. Præterea, magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut majus malum est cæcitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiæ, per quam est possibilitas ad merendum, est pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

6. Sed dicebat quod culpa est magis malum quam pœna; quia etiam hujus pœnæ culpa est causa. — Sed contra : licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri; et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum : sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed pœna est effectus culpæ per accidens : non enim qui peccat, intendit incidere in pœnam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam pœna, hoc quod culpa est causa pœnæ.

7. Præterea, si culpa habet rationem mali quia est causa pœnæ : ergo malitia culpæ est propter malitiam pœnæ. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo pœna erit magis malum quam culpa.

8. Præterea, quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpæ attenditur secundum hoc quod est causa pœnæ, sequitur quod magis malum sit pœna quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de pœna vero formaliter.

9. Sed dicebat quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. — Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum, inquantum inest sibi privatio boni. Sed majus bonum est quod tollitur per ipsam privationem quæ est

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 6, et I II, q. XIX, art. 1, et q. LXXVI, art. 4, et II *Sent.*, dist. XXVII, q. III, art. 2.

pœna, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpæ, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit pœna quam culpa.

10. Præterea, sicut dicit Dionysius, c. IV *De divin. nom.*, §§ 19 et 32, *Patr. græc. lat.*, tom. III, col. 715 et 730 : « Nullus respiciens ad malum operatur; » et idem dicit quod « Malum est præter voluntatem. » Ergo quod magis est præter voluntatem, magis est malum. Sed pœna est magis præter voluntatem quam culpa, quia de ratione pœnæ est ut sit contra voluntatem, ut dictum est. Ergo magis malum est pœna quam culpa.

11. Præterea, sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter pœnam; et sic pœna magis fugitur, quia propter quod unumquodque et illud magis. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

12. Præterea, sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed pœna sequitur ad culpam.

12. Præterea, sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed pœna sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa; ergo est magis malum : quia malum dicitur inquantum nocet, secundum Augustinum in *Enchir.*, cap. XII.

13. Præterea, pœna destruit subjectum; quia mors est pœna quædam : culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet pœna quam culpa : ergo est magis malum.

14. Præterea, illud quod præeligitur a viro justo præsumitur esse minus malum. Sed Loth, cum esset justus, præelegit culpam pœnæ, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur injuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

15. Præterea, Deus pro peccato temporali infert pœnam æternam; quia, ut dicit Gregorius, æternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum æternum est pejus quam malum temporale, sicut et bonum æternum melius est temporali. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

16. Præterea, secundum Philosophum, in II *Topic*, malum est in pluribus quam bonum. Sed pœna est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus pœnam annexam. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

17. Præterea, sicut in bonis finis est melior his quæ sunt ad finem, ita in malis est pejor. Sed pœna est finis culpæ. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

18. Præterea, a qualibet culpa potest homo liberari : unde reprehenditur Cain, qui dixit, Gen., IV, 13 : *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Sed aliqua pœna est a qua non potest homo liberari, scilicet pœna inferni. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

19. Præterea, quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod pœna sit malum quam culpa, quia plures reputant pœnam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de pœna quam de culpa.

20. Præterea, fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quædam pœna. Ergo pœna est magis malum quam culpa.

Sed contra, illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit, III *De civit. Dei,* cap. I, mala pœnæ magis odiunt mali, mala vero culpæ magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea, secundum Augustinum, in lib. *De natura boni,* cap. IV, XXXVI et XXXVII, malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam pœna; quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per pœnam. Ergo culpa est magis malum quam pœna.

Præterea, malum culpæ opponitur bono honesto, malum vero pœnæ bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpæ est pejus quam malum pœnæ.

Respondeo dicendum quod ista quæstio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi pœnas non comprehendunt nisi corporales, vel quæ afflictionem sensui ingerunt, quæ absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quæ opponitur gratiæ et gloriæ. Sed quia etiam privatio gratiæ et gloriæ, pœnæ quædam sunt, videntur ad minus ex æquo causam mali

habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur ; quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, pœnæ rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem, quia omne quod facit subjectum tale, magis est tale quam quod subjectum tale facere non potest ; sicut si album inest alicui ita quod subjectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subjectum album ; quod enim inest alicui ita quod non afficiat et denominet suum subjectum, videtur inesse secundum quid ; simpliciter autem quod suum subjectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpæ dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo pœnæ inquantum hujusmodi; unde Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 22, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 723, quod « Puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. » Unde consequens est quod malum culpæ plus habeat de ratione mali quam malum pœnæ. Causa autem quare ex malo culpæ aliquid dicitur malum, et non ex malo pœnæ, hinc accipienda est. Bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam ; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter, sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex : scilicet primus, qui est habitus est forma ; et secundus, qui est operatio; sicut scientia et considerare. Actu autem primo inhærente adhuc adest potentia ad actum secundum ; sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio, secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum, quodammodo secundum quid. Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quælibet potentia et habitus in bonum actum reducitur ; quia voluntas habet pro objecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quæ operantur potentiæ et habitus quæcumque. Semper autem potentia quæ tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quæ tendit ad finem secundarium ; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticæ, bene loquitur : potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter solœcismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonæ voluntatis omnibus quæ habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticæ, non dicitur bonus homo, sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia ergo malum culpæ est malum in actu voluntatis, malum autem pœnæ est privatio ejus quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem ; inde est quod malum culpæ facit hominem simpliciter malum, non autem malum pœnæ. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam pœna; nam Deus est actor pœnæ, non autem actor culpæ. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam pœna. Causa autem quare Deus est actor pœnæ, non autem culpæ, hinc sumitur. Malum enim culpæ, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quæ est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum ; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiæ ; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiæ pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult; vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpæ non potest esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc opportunitatem [1] non habet; hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cujuscumque alterius boni ab eo qui indignus est, rationem pœnæ habet. Deus ergo est actor pœnæ, sed actor culpæ esse non potest. Tertia ratio est, quia illud malum quod sa-

[1] Forte : « aptitudinem. »

piens artifex inducit ad vitandum aliud [1] malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens præcidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est præcisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia pœnam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Job, XIX, 29 : *Fugite a facie iniquitatis, quoniam ultor iniquitatis* * *est gladius*. Sic ergo patet quod majus malum est culpa, ad cujus evitationem inducitur pœna, quam ipsa pœna. Quarta ratio est, quia malum culpæ consistit in operari, malum autem pœnæ in hoc quod est pati, sicut supra dictum est. Quod autem habet operationem malam, ostenditur jam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur malum esse, sed esse quasi in via ad malum; quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia jam subjaceat malo; ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subjacet defectui, sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio quæ est existentis in actu, est melior quam motus ad actum et perfectionem; ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

** Gladii quoniam ultor iniquitatem.*

Ad primum ergo dicendum quod si comparetur præmium ad meritum et pœna ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique : quia sicut meritum terminatur ad præmium, ita culpa terminatur ad pœnam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso. Nam, sicut aliquis operatur meritum propter præmium acquirendum, ita aliquis infert pœnam propter culpam vitandam; unde sicut præmium est melius merito, ita culpa est pejor quam pœna.

Ad secundum dicendum quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cujus privatio est pœna; sed etiam perfectio secunda, quæ operatio est cui opponitur culpa; et melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quæ opponitur perfectioni secundæ, habet plus de ratione mali quam pœna, quæ opponitur perfectioni primæ.

Ad tertium dicendum quod culpa separat a Deo separatione quæ opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; pœna autem separat a Deo separatione quæ opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino : et sic separatio culpæ est pejor quam separatio pœnæ.

Ad quartum dicendum quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter : uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est pœna, sicut et privatio finis; alio modo in actione, et sic privatio ordinis ad finem est culpa; ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpæ ad malum pœnæ, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem, et ordinem ad finem.

Ad quintum dicendum quod privatio ipsius habitualis gratiæ est pœna; sed privatio[2] actus qui[3] deberet ex gratia procedere, est malum culpæ. Et sic patet quod malum culpæ opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

Ad sextum dicendum, quod culpa quamvis sit per accidens causa pœnæ ex parte patientis pœnam, tamen ex parte inferentis est causa per se; hoc enim intendit puniens, ut propter culpam pœnam inferat.

Ad septimum dicendum quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur pœna; sed potius e converso ideo infertur malum pœnæ ad coercendam et ordinandam malitiam culpæ. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, et principalius quam de pœna, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad octavum et nonum.

Ad decimum dicendum quod non est judicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum; sicut non est judicandum de saporibus secundum existimationem ægri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est judicanda pœna pejor, quia mali magis eam fugiunt; sed potius judicanda est culpa deterior, quia boni magis fugiunt ipsam.

Ad undecimum dicendum quod virtuosi est fugere culpam propter seipsam, et non

[1] Al. : « illud. » — [2] Parm. : « depravatio. » — [3] Al. : « quæ. »

propter pœnam : sed malorum est fugere culpam propter pœnam, secundum illud Horatii :

Oderunt peccare mali formidine pœnæ ;
Oderunt peccare boni virtutis amore [1].

Sed quod plus est, Deus pœnam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod sequens privatio est pejor quam præcedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici quod pœna cum culpa est pejor quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte ejus qui punitur ; sed ex parte punientis, pœna habet rationem justitiæ et ordinis, et sic per adjunctionem boni efficitur culpa minus mala, ut Boetius probat in VI lib. *De consolat.*, prosa IV.

Ad decimum tertium dicendum quod culpa et pœna pertinent ad naturam rationalem, quæ secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est ; unde pœna proprium subjectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per pœnam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, pejor sit pœna quam culpa.

Ad decimum quartum dicendum quod Loth non præeligit culpam pœnæ, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum : quia tolerabilius est si quis committit minorem culpam quam majorem.

Ad decimum quintum dicendum quod, licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen æterna (nisi per pœnitentiam deleatur) quantum ad reatum et maculam, et æternitas culpæ est causa æternitatis pœnæ.

Ad decimum sextum dicendum quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus tanto sit magis malum : quia secundum hoc peccata venialia, quæ plures committunt, essent pejora quam mortalia.

Ad decimum septimum dicendum quod pœna est finis culpæ quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

Ad decimum octavum dicendum quod ideo a pœna inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod pœna sit magis malum quam culpa.

Ad decimum nonum dicendum quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter : uno modo quantum ad nominis impositionem, alio modo quantum ad rei naturam, sicut nomina dicta de Deo et creaturis ; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem de pœna, per posterius vero secundum rei veritatem.

Ad vicesimum dicendum quod fomes est principium culparum in potentia ; sed malum in actu est pejus quam malum in potentia, ut Philosophus dicit in IX *Metaph.*, com. XIX ; unde fomes non est magis malum quam culpa.

QUÆSTIO II.

DE PECCATIS [2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Quæstio est de peccatis. Et primo quæritur utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, lib. XXII *Contra Faustum*, c. XXVII, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

2. Præterea, Augustinus dicit, I *Retract.*,

[1] *Epist.* XVI, v. 32 et 33, Horatius habet :
« Oderunt peccare boni virtutis amore
Tu nihil admittes in te formidine pœnæ. »

[2] In duodecim articulos divisa.
Primo enim quæritur * utrum in omni peccato sit aliquis actus ; 2° utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum ; 3° utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis ; 4° utrum omnis actus sit indifferens ; 5° utrum aliqui sint actus indifferentes ; 6° utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati ; 7° utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem ; 8° utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale ; 9° utrum omnia peccata sint paria ; 10° utrum peccatum sit gravius, eo quod majori bono opponitur ; 11° utrum peccatum diminuat bonum naturæ ; 12° utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

* Quod non habent : « Primo enim, » etc.

cap. IX et XIII, quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

3. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed meritum et demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur), videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

4. Præterea, peccatum privatio quædam est; quia, sicut dicit Augustinus, *Tract.* I *in Joan.*, peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

5. Præterea, Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XIV et XV, quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati, est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XXIV, in fine, quod nec peccatum aut recte[1] factum imputari cuiquam juste potest qui nihil propria fecerit voluntate. Sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus.

7. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. XXIV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 954, quod « Laus et vituperium sequuntur actus. » Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

8. Præterea, *Glossa* interlin. dicit Rom., *Habitat. VII, 20, super illud : *Quod inhabitat* in me peccatum,* quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia[2]. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

9. Præterea, si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed omissio non est absque actu, quia omissio negatio quædam est; omnis enim[3] negatio in affirmatione fundatur; et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

10. Præterea, omissio non est peccatum nisi inquantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, et multo magis alia peccata.

11. Præterea, si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit, tamdiu peccaret; et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu, licet maneat reatu. Hoc autem non est verum, quia peccatum transgressionis cæteris paribus est majus; majus enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in sola negatione consistit.

12. Præterea, secundum Philosophum, in II *Physic.*, com. LXXXII, peccatum invenitur in his quæ sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

1. Sed contra est quod dicitur Jacob., IV, 17 : *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.* Ergo ipsum non facere est peccatum.

2. Præterea, pœna non juste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus, pœna infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adjuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

3. Præterea, secundum Philosophum, in II *Physic.*, com LXXXII, peccatum contingit in his quæ fiunt secundum artem, et in his quæ fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quæ fiunt secundum naturam, peccatum est contra naturam esse; ita in his quæ sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiam quietes, ut dicitur in V *Phys.*, com. LIII, LIV et LV. Ergo et in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint præter rationem.

4. Præterea, contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum : nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic ejus voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, et tamen neque vult dare neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat : tamen peccat, et juste pro hoc punitur. Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

5. Sed dicebat quod licet actus voluntatis

[1] Al. : « autem, nec recte. » — [2] *Glossa* interlin. : « Fomes peccati, vel peccatum : carnalis concupiscentia ex qua oriuntur omnia peccata. » — [3] Parm. : « autem. »

non feratur neque ad dandum eleemosynam neque ad non dandum; tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a dando. — Sed contra : illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis; non enim opponitur præcepto affirmativo legis, ex cujus oppositione sequitur peccatum omissionis. Judicium autem non est dandum de natura alicujus secundum illus quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adjunctum.

6. Præterea, etiam in peccato transgressionis contingit aliquem actum adjungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum; sicut contingit furantem aliquem loqui vel videre. Ergo nec actus adjunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

7. Præterea, sicut sunt aliqui actus qui non possunt bene fieri, ut fornicari et mentiri, ita sunt aliqui actus qui non possunt male fieri, ut diligere Deum et laudare ipsum. Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat, parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo; nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinæ, quia non potest male fieri. Ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

8. Præterea, in peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

9. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXVI : « Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiæ, alia malitiæ. » Infirmitas autem et imperitia contraria sunt virtuti et sapientiæ, malitia est etiam contraria bonitati; contraria autem sunt in eodem genere. Cum ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas (sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam) vel etiam aliquis actus exterior adjunctus, quo retrahitur ab actu debito : sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere, dimittit ire ad ecclesiam; sive sit præcedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, qui nimis vigilavit in sero circa aliquid se ocupando. Et hæc opinio innititur verbo Augustini dicentis, lib. XXII *Contra Faustum*, cap. XXVII, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Alii vero dixerunt quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum; et exponunt dictum Augustini dicentis quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod concupiscere et non concupiscere, dicere et non dicere, facere et non facere pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Unde in *Glossa* ordin. dicitur, Roman., VII, 15 (super illud : *Quod enim operor non intelligo*), quod « operor » et « non operor » sunt partes ejus quod est « operor[1]. » Et hoc videtur rationabiliter dici, quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur; unde Augustinus dicit, in lib. V *De Trinitate*, cap. VI et VII, quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut et genitum. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit; et hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut Philosophus dicit in II *Phys.*, com. LXXXII, contingit et in his quæ sunt secundum naturam, et in his quæ sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura vel ars, propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturam contingit ex hoc quod declinatur a mensura vel regula debitæ operationis; quæ quidem in naturalibus est ipsa naturæ inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi; scilicet recessus a regula vel a mensura, et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel a mensura, qua quis operatur propter finem, et in

[1] *Glossa* ordin. : « dimitto et facio sunt partes operor. »

natura et in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturæ contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati præterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura sive in arte sive in moribus, quod opponitur regulæ actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quædam resecet et quædam statuat. Unde et in ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quædam præcepta negativa, quædam affirmativa, continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini ad peccatum quia opponitur præcepto legis negativo; ita et ipsum non agere, quia opponitur præcepto affirmativo. Sic ergo, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati; et secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur; quod sic patet. Ut enim Philosophus dicit, in VIII *Physic.*, si aliquid quandandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod eodem modo se habente mobili et movente, similiter aliquid movetur vel non movetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet hujus esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente læsus impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intresecam, non quamcumque sed voluntariam; quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset sicut et de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicujus quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando præter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et « Malum est præter intentionem et voluntatem, « ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nom.*, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, voluntatis autem objectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum prævisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam, sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens injustitiæ deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam præcedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

Ad primum ergo dicendum quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum et non dictum, factum et non factum, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium; quia in potestate voluntatis est velle et non velle; et similiter facere et non facere.

Ad tertium dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum; quia

ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin nom.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730 : « Bonum est ex causa una et integra, malum autem ex particularibus defectibus. » Ad hoc ergo quod sit meritum requiritur quod sit actus voluntatis; sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet : nec oportet quod semper velit malum.

Ad quartum dicendum quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio; sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus; eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia inquantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subjecto. Et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsum privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subjectum autem privationis non est habitus, sed potentia; sicut subjectum cæcitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subjectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis.

Et sic patet solutio ad quintum quod objicitur de malo.

Ad sextum dicendum quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

Ad octavum dicendum quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa ; quamvis possit dici quod fomes de quo ibi loquitur *Glossa*, non est actualis concupiscentia, sed habitualis.

Ad nonum dicendum quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem; quia, ut Philosophus dicit in *Prædicamentis* (in postprædicamentis, cap. De oppositis), non sedere vere dici potest et de eo quod est et de eo quod non est : sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod omissio, quæ est negatio actus, fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

Ad decimum dicendum quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis, vel etiam interpretatus; quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod jubetur, vel facit quod prohibetur.

Ad undecimum dicendum quod omissio opponitur præcepto affirmativo ; quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis; sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tamdiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat præceptum affirmativum ; quo transeunte transit actu et manet reatu; et iterum redeunte tali tempore iteratur omissio.

Ad duodecimum dicendum quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, dicendum quod ex illa auctoritate habetur, quod ipsum non facere bonum sit peccatum, non autem removetur quin hujusmodi quod est non facere bonum, non sit aliquis actus.

Ad secundun dicendum quod pœna datur pro omissione actus sicut pro culpa : sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cum peccatum est causa peccati), quandoque vero non culpa.

Ad tertium dicendum quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu præcedente causatur.

Ad quartum dicendum quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri ; sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, et non velle mala non fieri.

Ad quintum dicendum quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

Ad septimum dicendum quod omnis actus per rationem regulari debet ; unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, et

propter quod debet, et sic de aliis quæ sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel juste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali.

Ad octavum dicendum quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

Ad nonum dicendum quod sicut ex parte virtutum est actus et habitus, ita ex parte vitiorum. Habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia; sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

Secundo quæritur utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, in lib. *Retractationum* I, cap. IX, circa med., quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

2. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De duabus animabus* : « Peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod justitia vetat. » Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntas. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

3. Præterea, Augustinus dicit, *De bono conjugali*, cap. XXI, quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur. Ergo et e contrario incontinentia et omne peccatum in sola voluntate consistit; actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum.

4. Præterea, Chrysostomus dicit, *Super Matth.*, homil. XIX, quod « voluntas est quæ aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. » Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

5. Præterea, id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum; non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

6. Præterea, nullus actus imputatur alicui ad peccatum, qui nullo modo est in potestate ejus; unde si aliquis accipiat manum alicujus hominis contra ejus voluntatem, et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cujus manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quæ utitur membris.

7. Præterea, Augustinus dicit, in libro *De vera relig.*, cap. XXXIII, quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, sed est[1] vitium virtutis quæ debet judicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

8. Præterea, si peccatum consistit in actu voluntatis et iterum in actu exteriori, majus erit peccatum peccare simul voluntate et exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum; quia sicut quantum additum quanto, majus facit quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere majus peccatum. Sed hoc non est verum; dicitur enim in *Glossa* interlin., Matth., XII, 35 : « Quantum intendis, tantum facis[2]. » Et sic non est majus peccatum interioris voluntatis et exterioris actus, quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum in interiori.

9. Præterea, si sint duo aliqui habentes æqualem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem, et unus habet opportunitatem, et implet voluntatem suam; et alius non habet, sed vellet habere; manifestum est quod inter istos duos non est

[1] Al. : « etiam est. » — [2] *Glossa* interlin. : « tantum boni quis facit, quantum intendit. »

differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicujus, non attenditur peccatum, et per consequens neque peccati augmentum. Ergo unus eorum non magis peccat quam alius; et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

10. Præterea, peccatum corrumpit bonum gratiæ, quæ non est sicut in subjecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

11. Præterea, actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum et idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

12. Præterea, idem accidens non potest esse in duobus subjectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut accidens ad subjectum. Cum ergo peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori et exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

13. Præterea, Anselmus dicit[1], in lib. *De conceptu virginali*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 437, de actibus exterioribus loquens : « In horum essentia nulla consistit justitia. » Ergo eadem ratione neque injustitia[2]; et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

14. Præterea, Augustinus dicit, lib. I *De nuptiis et concup.*, cap. XXVI, quod peccatum transit actu et manet reatu. Hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

Sed contra : omne illud quod prohibetur lege Dei, est peccatum ; quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed actus exterior lege Dei prohibetur, Exod., XX, cum dicitur : *Non occides, non mœchaberis, non furtum facies;* et seorsum prohibetur actus interior, cum dicitur : *Non concupisces*. Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit, *Tract.* I *in Joan.*, quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam vero dixerunt quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis hæc opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter veræ sunt. Sed considerandum est quod hæc tria, malum, peccatum et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est; in quocumque enim, sive in subjecto sive in actu, sit privatio formæ aut ordinis aut mensuræ debitæ, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens; unde potest dici quod tibia curva sit mala tibia ; non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturæ vel artis vel moris. Sed rationem culpæ non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium ; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in ejus potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa ; licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa. Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpæ, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem sed etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quæ quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam in exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione neque solum in actu exteriori, sed etiam in actu interiori. Et

[1] Hoc non dicit Anselmus. — [2] Et hoc præcise Anselmus dicit : « non est in essentia eorum ulla injustitia. »

quod dicimus de actu in peccato trangressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quæstione, art. præc., habitum est.

Ad primum ergo dicendum quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

Ad secundum dicendum quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

Ad tertium dicendum quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus, vel culpabilis et demeritorius et vitiosus. Et ideo quælibet virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis; non quia ad actum virtutis et vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis et vitii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

Ad quartum dicendum quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari, quia nihil condemnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

Ad quintum dicendum quod in actibus animæ illud quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; puta, in actu sensus color videtur per lumen, et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem; et tamen id quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio et conclusione; quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter, sed materialiter ad tale peccatum.

Ad sextum dicendum quod illius actus cujus manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpæ, nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpæ nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duæ personæ voluntas et manus, manus non peccaret; sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est cujus est uterque actus, et pro utroque punitur.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod, si quæratur utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu, dicendum est quod hoc potest contingere dupliciter. Uno modo ita quod sit æqualitas ex parte voluntatis; alio modo ita quod non sit æqualitas. Contingit autem inæqualitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum numerum[1], puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et cum non habeat opportunitatem, transit voluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus; et sic est in eo duplex mala voluntas : una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inæqualitas quantum ad modum, puta, si unus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inæqualitatem voluntatis esse quantum ad intensionem; sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis, quæ ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inæqualitas voluntatis, est inæqualitas peccati. Si autem sit omnino æqualitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat, quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparationem ad præmium essentiale, quod est gaudium de Deo; hoc enim meritum respondet caritati, quæ ad voluntatem pertinet; sed per

[1] Al. : « naturam. »

comparationem ad præmium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quæ ex illa datione provenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad pœnam essentialem, quæ consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat; quia hæc pœna est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad pœnam secundariam, quæ est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et voluntate peccat; habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quæ de ejus maleficio provenerunt. Unde et pœnitens qui pœnam futuram pœnitendo prævenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur quod quantum additum quanto facit majus, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet; sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem culpæ ab actu voluntatis. Quod vero dicitur : « Quantum intendis tantum facis [1], » habet locum in malis; quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos ut obsequium præstet Deo, aut qui vult facere furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

Ad nonum dicendum quod nullus meretur nec demeretur pro habitu sed pro actu; unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret; qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur; quia, ut Augustinus dicit, in lib. *De prædest. sanctorum*, cap. XII, et *De bono perseverantiæ*, cap. X, in princ., non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset; sed pro eo quod facit. Licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere non sit in potestate peccantis; tamen uti opportunitate habita vel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, et peccatum ejus augetur.

Ad decimum dicendum quod omne peccatum non est in aliis actibus nisi inquantum sunt a voluntate; propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

Ad undecimum dicendum quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio ejus, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma. Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habet rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior conjunctus; sed si aliquis primo velit tantum, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.

Ad duodecimum dicendum quod in utroque actu, interiori et exteriori, consistit deformitas peccati; sed tamen una deformitas est utriusque : quod ideo est, quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

Ad decimum tertium dicendum quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere justitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii.

Ad decimum quartum dicendum quod reatus, id est obligatio ad pœnam, est quidam effectus consequens ad peccatum; unde cum dicitur quod peccatum transit

[1] « Tantum boni quis facit quantum intendit. »

actu et manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam et manet in effectu.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

Tertio quæritur utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. Denominatio enim fit a principali, ut dicitur II *De anima.*, com. XLIX. Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

2. Præterea, actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec *potest arbor bona malos fructus facere,* ut dicitur Matth., VII, 18. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

3. Præterea, Anselmus dicit, in lib. *De casu diaboli,* cap. XX, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 352 : « Non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem[1]. » Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

4. Præterea, quæ necessitate fiunt, non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit, lib. I *De lib. arb.*, cap. III, quod quædam necessitate facta, sunt improbanda, et ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

5. Præterea, Roman., VII, 20, dicit *Glossa* (interlin. super illud : *Quod inhabitat* in me peccatum*), quod omne peccatum est ex concupiscentia; quæ quidem non est in voluntate, sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

* *Habitat.*

6. Præterea, infectio potentiarum animæ non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum; non ergo in voluntate.

7. Præterea, potentiæ appetitivæ consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivæ intellectivæ partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivæ. Ergo et appetitivæ superiores ab appetitivis inferioribus; et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivæ in inferioribus quæ est irascibilis et concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

8. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut dicitur in I *Posteriorum,* com. V. Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus; ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

9. Præterea, voluntas tendit in bonum sicut in suum objectum; unde semper est vel veri boni, et tunc non est peccatum, vel apparentis boni non existentis, et tunc non est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensivæ virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. I *De liber. arbitr.*, cap. III, circa finem : « Certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari. » Libido autem ad voluntatem pertinet. Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

Respondeo dicendum quod quædam peccata sunt in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedunt : puta, cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in hujusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quædam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus; et in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod « principaliter » dicit, scilicet primordialiter et completive. Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circumstantiis; et ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut objectum, prout est volitus.

[1] « Inquantum voluntas, sive motus voluntatis est aliquid, bonum est ; et quod malum est, volentis, sive moventis voluntatem est. »

Sicut autem actus sunt prævii potentiis, ita et objecta actibus : unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis; sed ratio culpæ et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis; et sic completive malum culpæ est in actu voluntatis; sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur; e converso autem, si consideretur in executione operis : quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut objectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

Ad primum ergo dicendum quod actus habet speciem ab objecto; et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut objectum.

Ad secundum dicendum quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus ejus naturalis semper est bonus : et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala : sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

Ad tertium dicendum quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus : tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu inquantum est objectum.

Ad quartum dicendum quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario; et talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quædam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare projicere, ut vitet submersionem navis : et ea quæ ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpæ, inquantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim hujusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. IV.

Ad quintum dicendum quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur; sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod malæ concupiscentiæ consentit.

Ad sextum dicendum quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros; sed hæc ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

Ad septimum dicendum quod actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus : et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivæ virtutis est secundum motum ab anima ad res, et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III *De anima*, com. LIII et LVII.

Ad octavum dicendum quod actus interior dicitur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter objectum; tamen culpa completur in actu interiori.

Ad nonum dicendum quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter. Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis; et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis; qualis enim est unusquisque, talis et finis videtur ei, ut dicitur III *Ethic.*, c. V. Experimento enim cognocismus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quæ amamus et ea quæ odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur judicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat, non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in I *Ethicor.*, cap. II, a med.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis actus sit indifferens.

Quarto quæritur utrum omnis actus sit indifferens. Et videtur quod sic. Dicit enim

Anselmus, in lib. *De conceptu virginali*, cap. IV, ante med., *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 437 : « In horum[1], » id est actuum, « essentia nulla est justitia, et eadem ratione nulla injustitia. » Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est justitia neque injustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

2. Præterea, quod est secundum se bonum, non potest esse malum; quia quod per se inest alicui inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere; ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

3. Præterea, cum bonum et ens convertantur, ab eodem habebit aliquod quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate; si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et malitiam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens.

4. Sed dicebat quod licet actus habeat quod sit moralis, inquantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum habet secundum se. — Sed contra : bonum et malum sunt differentiæ actuum moralium. Sed differentiæ per se dividunt genus : et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiæ quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus, et sic secundum se est indifferens.

5. Præterea, actus moralis dicitur bonus, inquantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem, inquantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actus, sunt præter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus, sed indifferens.

6. Præterea, sicut album et nigrum invenitur in eadem specie hominis, ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam et ad non suam, quod ex effectu apparet; utrobique enim nascitur homo; et tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album et nigrum non per se conveniunt homini. Ergo neque bonum et malum per se conveniunt actui; et ita omnis actus secundum se consideratur est indifferens.

7. Præterea, ea quæ per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero : sicut non est idem numerus par et impar. Sed unum et eumdem acto numero contingit esse bonum et malum : est enim unus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri; aut e converso; puta, si aliquis incipiat ire ad ecclesiam ex mala intentione, et in processu itineris convertatur ejus intentio in bonum. Ergo bonum et malum non per se conveniunt actui; et ita quilibet actus de se est indifferens.

8. Præterea, malum, inquantum malum, est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicujus entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, et per consequens nec bonus; quia bonus actus malo contrariatur. Contraria autem sunt unius generis. Ergo idem quod prius.

9. Præterea, actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine : quia sic quoscumque actus contingeret esse ejusdem speciei, cum diversos actus ad unum finem ordinari contingat. Ergo malum et bonum pertinent non ad speciem actus; et sic actus, secundum se considerati nec sunt boni nec mali, sed indifferentes.

10. Præterea, bonum et malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

11. Præterea, actus morales boni, dicuntur actus virtuosi; actus autem mali, actus vitiosi. Virtus autem et vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio genere, et non secundum seipsum.

12. Præterea, prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis : quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum

[1] Cfr. notulam art. 2 hujus quæst. ad 13um argum.

ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui, inquantum est actus.

13. Præterea, quod naturaliter est tale, semper et ubique tale est. Sed justa et bona non semper et ubique talia sunt; quædam enim justum est fieri in uno loco ac tempore, quæ non est justum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter justum aut bonum, et per consequens neque injustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XXVIII, parum a princ., quod quædam sunt quæ non possunt bono animo fieri; sicut sunt stupra, blasphemiæ et hujusmodi, de quibus nobis judicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

Respondeo dicendum quod circa hoc apud antiquos doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt omnes actus de se esse indifferentes, quod alii negaverunt, dicentes quosdam actus esse per se bonos, et quosdam per se malos. Ad hujus autem veritatis investigationem considerandum est quod bonum importat quamdam perfectionem, cujus perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus, in lib. *De natura boni*, cap. XXVI et XXVII, constituit rationem boni in modo specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quæ est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali inquantum est animal; et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum inquantum est actus, bonitas ejus est ut sit quædam emanatio secundum virtutem agentis; et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturæ agentis, malus autem qui non convenit naturæ agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode judicari secundum comparationem ad diversa agentia. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam ejus; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Hæc [1] autem est ratio unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatæ lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem; unde Dionysius ait, cap. IV *De divin nomin.*, §§ 24 et 27, *Patr. græc. lat.*, t. III, col 727, quod « Animæ malum est præter rationem esse, corpori præter naturam. » Sic ergo si esse secundum vel præter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suæ speciei; sicut rationale et irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione hujus generis quod est animal; non enim animal, inquantum est animal, est rationale vel irrationale. Si vero esse præter rationem vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas hujus quæstionis dependet. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum actus recipiat speciem ab objecto, secundum aliquam rationem objecti specificabitur actus

[1] Parm. : « hoc. »

comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensum referantur, quia hæc secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum, quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione objecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum; ex quo potest accipi quod actus cujuslibet potentiæ specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo objecta humanorum actuum considerentur quæ habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus alicujus alterius potentiæ; sicut cognoscere mulierem suam et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes objecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quæ tamen differentiæ per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativæ aut concupiscibilis. Intantum autem sunt actus humani, inquantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie inquantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur quod animal inquantum est animal, neque rationale neque irrationale est; ita potest dici quod actus humanus inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

Ad primum ergo dicendum quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, et non secundum rationem speciei.

Ad secundum dicendum quod illud quod consequitur speciem alicujus semper inest[2] ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione objecti, secundum quam est bonus vel malus, actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus; nec specificatus in malo unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adjungi aliquem alium actum malum secundum ordinem; et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus; sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum hujusmodi ad finem aliquem inordinatum, scilicet cupiditatis aut inanis gloriæ, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius dicit, c. IV *De div. nom.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, est ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum judicatur malum. Non autem totum judicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec judicatur homo pulcher, nisi omnia ejus membra fuerint decora; turpis autem judicatur etiam si unum ejus membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum; sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.

Ad tertium decimum quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani inquantum est actus humanus; unde quod inest ei inquantum est voluntarium, sive secundum genus, sive secundum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se.

Per quod patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod circumstantiæ se habent ad actus morales sicut accidentia quæ sunt præter rationem speciei, ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab objecto secundum quod comparatur ad rationem; et ideo dicitur communiter quod actus qui-

[1] Al. : « id est. »

dam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus ex generé est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena; materia enim actus dicitur objectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore aut conditione agentis aut hujusmodi; puta, si subtrahat non sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid hujusmodi. Et licet hujusmodi bonitas vel malitia non per se conveniat actui morali secundum quod in sua specie consideratur; aliqua tamen bonitas vel malitia convenit ei secundum suam speciem; quia, sicut supra dictum est, secundum diversas perfectiones est diversa ratio bonitatis.

Ad sextum dicendum quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum et malum ex circumstantia : sicut in eadem specie hominis potest esse album et nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam et cognoscere non suam.

Ad septimum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album, et in alia parte nigrum, est unum numero inquantum est continuum, sed differt non solum numero sed specie inquantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam; sed tamen differt specie secundum quod est in genere moris; licet etiam dici possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eumdem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

Ad octavum dicendum quod, sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquæ consequitur privatio formæ ignis, ita in moralibus ad positionem alicujus modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem, sed ex privatione consequente dicitur malus; et sicut per se convenit aquæ non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum.

Ad nonum dicendum quod duplex est finis : proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod objectum, et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

Ad decimum dicendum quod bonum habet rationem finis; unde finis, inquantum hujusmodi, est objectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt; non autem sic est in aliis.

Ad undecimum dicendum quod aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum; aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem justa sed non juste, et casta sed non caste; sed postquam habet virtutem, operatur justa juste, et casta caste, ut patet per Philosophum, II *Ethic.*, cap. IV. Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiæ in actibus moralibus. Primo quidem secundum suum genus et speciem, per comparationem ad objectum sive materiam; secundo ex circumstantia; tertio vero ex habitu informante.

Ad duodecimum dicendum quod ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem : habet tamen secundum speciem, sicut dictum est.

Ad decimum tertium dicendum quod justa et bona possunt dupliciter considerari : uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia juris, quæ sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem justa et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturæ humanæ et diversas conditiones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum : sicut hoc semper est justum quod in emptione et venditione fiat commutatio secun-

dum æquivalens; sed pro mensura frumenti justum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

ARTICULUS V.

Utrum aliqui actus sint indifferentes.

Quinto quæritur utrum aliqui actus sint indifferentes. Et videtur quod non. Ens enim, inquantum est ens, est bonum : enti autem opponitur non ens, bono vero malum. Sed inter ens et non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum et malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, et nullum indifferentem.

2. Sed dicebat quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturæ; et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata. — Sed contra : majus bonum est bonum moris quam bonum naturæ. Ergo majorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonum naturæ immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

3. Præterea, malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile; proprium autem susceptibile boni et mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus indifferens.

4. Præterea, actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus aut malus; qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

5. Præterea, omnis operatio humana vel est uti vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur aut perverse, quod est abuti; et similiter quicumque fruitur, aut Deo fruitur, quod est bonum, aut creatura, quod est malum. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus.

6. Præterea, ut Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XLVI, in natura nullus actus est casualis; habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est præter intentionem boni vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferens.

7. Præterea, omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinæ, præcipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit quæ vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, et nullus est indifferens.

8. Præterea, nullus damnatur nisi pro culpa. Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth., XXII, de illo qui exclusus est a nuptiis propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum; et quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Philosophus dicit, in VII *Ethic.*, quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in moralibus bonum et malum. Sed omnis conclusio est vera vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, et nullus indifferens.

10. Præterea, Gregorius, VI *Moralium*, cap. XVIII, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 745, dicit quod mali « Inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur[1]. » Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, et nullus actus sit indifferens.

11. Præterea, ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam jam in Deum ordinaverat; hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhæret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel

[1] « Unde hac immutare contendunt. »

ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens; et eadem ratio videtur de aliis.

12. Sed dicebat quod potest actus non esse meritorius nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter et ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem. — Sed contra : ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale; peccata etiam quædam venialia ex subreptione fiunt, ut patet præcipue in primis motibus concupiscentiæ. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

13. Præterea, Glossa Augustini, *De fide et operibus*, cap. VI, dicit I Corinth., III, 12, quod lignum, fenum et stipulam ædificat qui rebus concessis inhæret magis quam debet[1]. Sed qui lignum, fenum et stipulam ædificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhæret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhæret rebus concessis vel non concessis; si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. II *De serm. Domini in monte*, c. XXVIII, quod quædam sunt facta media quæ possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare.

Præterea, Philosophus dicit, in *Postprædicam.*, cap. « De oppositis, » quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum et malum, quod est indifferens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus moralis præter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia quædam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid hujusmodi. Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem quin sit albus vel niger, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quæ est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bonitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex objecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, art. præced., dictum est. Est autem aliquod objectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem objectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero objectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; et hujusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quæ ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet, etc., hujusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter justam necessitatem vel propter piam utilitatem laudabiliter fit, et bonus est actus; quod vero caret justa necessitate et pia utilitate[2], otiosum reputatur; ut Gregorius dicit lib. VII *Moral.*, cap. XVII, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 800. Otiosum autem verbum

[1] *Glossa* ordin. ex Augustino : « Ligna, fœnum, stipulam ædificat qui rebus infirmitati concessis aliqua dilectione inhæret. » — [2] « Otiosum verbum est quod aut ratione justæ necessitatis, aut intentione piæ utilitatis caret. »

est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim Matth., XII, 36 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo.* Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere, sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis est indifferens; et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbæ, aut aliquid hujusmodi, hujusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

Ad primum ergo dicendum quod, licet ens, inquantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet, si ens et non ens sint immediata, quod bonum et malum sint immediata.

Ad secundum dicendum quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere; unde Philosophus, in I *Ethicor.*, cap. VI, secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturæ. Bonum autem moris est quodammodo majus bonum quam bonum naturæ, inquantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturæ sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturæ et malum immediate opponuntur, quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid, inquantum consequitur quemdam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter : unde bonum et malum naturæ licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

Quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie, sed de actu singulari prout exit a voluntate.

Ad sextum dicendum quod in natura nihil est casuale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo provisa; sed sunt aliqua casualia per comparationem ad causas proximas; habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se; casualia enim sunt quæ ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbæ vel aliquid hujusmodi, qui in genere moris quodammodo se habent sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quæ est per se causa moralium actuum.

Ad septimum dicendum quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur : alioquin venialia peccata essent meritoria, quæ committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est a voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quæ sunt de genere bonorum disponerent eos ad gratiam; quæ omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinæ, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et præcepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in præcepto. Quæ quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est pelagianæ impietatis : nec tamen est vera omnino; quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate præcepti includitur, secundum quod præceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum pœnæ : unde qui honorat parentes non

habens caritatem, non meretur vitam æternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius, vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius, ut objiciendo probatum est.

Ad octavum dicendum quod non habere caritatem non meretur pœnam. Sicut enim habitibus non meremur, sed actibus, ita neque ipsa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obstaculum caritati ponit vel omittendo vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur quia non habuit vestem nuptialem, sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum convivium intraverat; dictum est enim ei : *Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem ?* Matth., XXII, 12.

Ad nonum dicendum quod verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens ; verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est; falsum autem cum dicitur esse quod non est vel non esse quod est. Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum. De bono autem et malo alia ratio est, ut ex supra dictis patet.

Ad decimum dicendum quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam præter intentionem suam; sicut Judæi, occidentes Christum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis præter suam intentionem. Hoc autem est unum exemplorum quæ Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum neque laudabile.

Alia tria concedimus ; procedunt enim de executione singularis actus.

Concedimus etiam quæ adducuntur in oppositum; procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

ARTICULUS VI.

Utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam (*a*).

Sexto quæritur utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati. Et videtur quod non. Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca, ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

2. Sed dicebat quod id quod est circumstantia actui in specie naturæ considerato, dat speciem actui inquantum est moralis. — Sed contra : sicut se habet objectum ad actum in genere, ita se habet objectum morale ad actum moralem. Sed objectum dat speciem actui. Ergo objectum morale actui morali; non ergo circumstantia.

3. Præterea, idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus, quod est impossibile.

4. Præterea, id quod jam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta. Sed furtum est jam constitutum in aliqua specie peccati; per circumstantiam autem istam additam quæ est furari de loco sacro, aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum. Ergo prædicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato; et pari ratione nec aliqua alia.

5. Præterea, peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam et defectum; sic enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sed abundantia et defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quæ est quantum. Ergo aliæ circumstantiæ non diversificant speciem peccatorum.

6. Præterea, peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit, lib. I *Retractat.*, c. IX et XIII. Sed voluntas non fertur super circumstantiam; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecrato, sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, et pari ratione nec aliæ.

7. Præterea, illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet, sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

8. Præterea, sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita et in naturalibus; monstra enim contingunt in natura quandoque quidem

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXII, art. 8.

propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiæ aut etiam diminutionem et ex aliis hujusmodi causis; et tamen semper est idem in specie quod nascitur. Ergo nec in moralibus species peccati diversificantur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

9. Præterea, finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione judicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

10. Præterea, peccatum opponitur virtuti. Sed circumstantia non variat speciem virtutis; ejusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiæ. Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

11. Præterea, si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet. Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quæ videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad conjugatam quam nescit conjugatam, adulterium facit, nec tamen videtur aggravari peccatum; quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo hujusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

12. Præterea, si ista circumstantia, quæ est sacrum, dat speciem peccato; cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi et sacrilegium et furtum, et sic in uno actu facit duo peccata, quod videtur inconveniens.

13. Præterea, secundum Philosophum, in lib. *Ethic.*, actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem actus moralis; et sic non dat speciem peccato.

14. Præterea, sicut sunt quidam actus morales, ita et sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis; quia non refert in quocumque loco vel in quocumque tempore aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

15. Præterea, malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. Ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati; non ergo circumstantia dat speciem peccato.

16. Præterea, circumstantia, inquantum aggravat, facit majus malum. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

Sed contra : locus est circumstantia quædam. Sed locus dat speciem peccato; dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Præterea, si aliquis cognoscat mulierem conjugatam, adulterium committit, quod est quædam species peccati. Sed solutam esse vel conjugatam mulierem est quædam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Respondeo dicendum quod ad evidentiam hujus quæstionis tria consideranda sunt. Primo unde peccatum speciem habeat; secundo, quid sit circumstantia; et sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato. Quantum ergo ad primum considerandum est quod cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. Et sic præced. quæst., art. præced., dictum est quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. Hoc autem quod est non conveniens rationi circa objectum consideratum diversificare potest peccati speciem dupliciter : uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adinvenit in diversis materiis; puta, justitia secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus, et hujusmodi actionibus; temperantia autem secundum quod in concupiscentiis; fortitudo secundum quod in timoribus et audaciis, et sic de aliis; nec debet alicui inconveniens videri, si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiæ consueverit esse causa diversitatis non specierum, sed individuorum; quia etiam in naturalibus diversitas materiæ diversitatem in specie causat quando diversitas materiæ diversitatem formæ requirit; unde et in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias, in quibus ratio diversimode adinvenit medium. Sicut in

concupiscentiis adinvenit medium refrenando; unde et virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiæ, ut ipsum temperantiæ nomen ostendit. In audaciis autem et timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio adinvenit medium; unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiæ quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit; et similiter est videre in cæteris. Sic ergo et per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium et furtum. Nec est dicendum quod differunt specie secundum differentiam præceptorum; sed magis e converso præcepta distinguuntur secundum differentiam virtutum et vitiorum; quia præcepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam præceptorum specie peccata differrent. Sed quia circa unam materiam, cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa, oportet secundo considerare formaliter diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum, sicut differt timiditas a præsumptione, et illiberalitas a prodigalitate; vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulæ distinguuntur secundum ea quæ in hoc versu continentur :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo sive ex parte causæ finalis, cum consideramus cur fecerit; sive ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit; sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensuræ, puta cum consideramus ubi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive consideremus modum agendi, puta utrum lente vel fortiter percusserit, frequenter, aut semel; sive consideremus objectum sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem vel extraneum; sive etiam effectum quem agendo induxit, puta utrum percutiendo vulneraverit, vel etiam occiderit; quæ omnia continentur hoc versu :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Ita tamen quod in « quid » includatur non solum effectus, sed etiam objectum, ut intelligatur et quod et circa quid.

His ergo visis, considerandum est quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est præter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis; ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici : sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione ejus quod sit aliena ; unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia; sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen oportet quod omne quod est præter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione animalis, unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Jam autem dictum est quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui; puta uti re alba, nihil addit ad rationem pertinens, unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena, addit aliquid ad rationem pertinens, unde constituit speciem actus moralis.

Sed considerandum est ulterius quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quædam species illus peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter; materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico uti re aliena, addatur uxore, ex quo constituitur adulterium; formaliter autem, sicut si accipiam rem alienam de loco sacro, fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quædam alia species disparata, non

pertinens ad illud genus peccati; sicut si ego furer rem alienam ut possim homicidium facere vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et hujusmodi simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cujus diversitatis ratio est, quia cum id quod additur est per se divisivum ejus cui additur facit speciem ejus; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quæ tamen est species ejus cui additur; quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, et dare speciem ipsi.

Ad secundum dicendum quod sicut actus in communi recipit speciem ab objecto, ita actus moralis recipit speciem ab objecto morali; non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias, quia ex circumstantia potest considerari in objecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui; puta, si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem, hic consideratur conditio objecti ex circumstantia loci; et sic fit species furti quæ est sacrilegium, ex circumstantia loci, et non ex conditione objecti. Et similiter necesse est accidere, quandocumque species peccati quæ per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum præintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens, non est species peccati præintellecti, sed est quædam alia species disparata; tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa objectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut objectum alterius actus circumstantis; sicut si aliquis mœchatur ut furetur, additur quædam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est objectum intentionis; et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum, quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut objectum respectu alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis.

Ad tertium dicendum quod, quando circumstantia constituit speciem quæ comparatur ad peccatum præintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus; esse enim sub homine et sub animali, non est esse sub diversis speciebus; quia homo vere est id quod est animal, et simile est de sacrilegio et furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra, art. præc., dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subjectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album et dulce, quæ sunt diversæ species qualitatis, et quod idem homo sit cæcus et surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis. Et tamen superabundantia et defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias; quia sive aliquis operetur ubi non oportet, vel quando non oportet, et similiter in cæteris, erit abundantia; defectus autem, si in quocumque prædictorum deficiat.

Ad sextum dicendum quod, licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti; magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

Ad septimum dicendum quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie

iterum resumatur, et fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

Ad octavum dicendum quod defectus circumstantiæ in natura non mutat speciem substantialem naturæ, sed mutat speciem deformitatis; alia enim species monstri est quæ causatur ex arctitudine loci; et ex multitudine materiæ. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est objectum. Dictum est autem quod circumstantia dat speciem inquantum est objectum alicujus actus, vel inquantum ex ea resultat aliqua conditio circa objectum.

Ad decimum dicendum quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis; facere enim magnos sumptus, est actus magnificentiæ; sed facere magnos sumptus in templo construendo est actus religionis.

Ad undecimum dicendum quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet; quia si absque circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quæ non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad conjugatam quam non credit conjugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione et voluntate. Quod autem ignoratur, non est voluntarium. Unde si accederet ad conjugatam alterius, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Jacob, loco Rachelis.

Ad duodecimum dicendum quod si circumstantia constituat speciem quæ se habeat ad peccatum præintellectum ut species ejus, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Socrates non est duæ substantiæ, propter hoc quod homo est et animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subjecti, sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

Ad decimum tertium dicendum quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus; non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus in quibus diversæ circumstantiæ considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi : aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, et in materia contingenti; et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

Ad decimum quartum dicendum quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes; aliter enim operatur artifex domum ex cæmento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est quod aliquæ circumstantiæ pertinent ad rationem actus moralis quæ non pertinent ad rationem artis, et e converso.

Ad decimum quintum dicendum quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia, quod aggravat quidem, sed non transfert in aliud genus.

Ad decimum sextum dicendum quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas, et tunc diversificant speciem; sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diversam participationem unius et ejusdem formæ, et tunc non diversificant speciem; sicut si aliquid dicatur altero magis album.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quæ non conferat peccato speciem (*a*).

Septimo quæritur utrum aliqua circumstantia aggravat peccatum quæ non conferat peccato speciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet malitiam ex parte aversionis. Sed circumstantia se tenet ex parte conversionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

2. Præterea, si circumstantia in se habeat aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati; si autem non habeat in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin det speciem peccato.

3. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De divinis nominibus*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, quod « Bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis. Ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati.

4. Præterea, omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quæ est quodammodo substantia peccati inquantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem. Ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

5. Præterea, ex eisdem augemur et sumus; augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur II *De generat.*, com. I. Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eamdem habeat esse aliqua peccati species.

6. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias; aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet, et similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est. Ergo et peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

7. Præterea, peccatum habet speciem ex objecto. Sed secundum quamlibet circumstantiam, ad minus aggravantem, variatur objectum in bonitate et malitia. Ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato.

8. Præterea, de similibus idem est judicium. Sed aliquæ circumstantiæ speciem semper dant peccato, sicut objectum quod dicitur « quid, » et finis qui significatur per hoc quod dicitur « cur » in versu prædicto. Ergo pari ratione omnes aliæ circumstantiæ, quando aggravant peccatum, dant speciem peccato.

Sed contra, multum furari est gravius quam parum furari; non tamen est alia species peccati. Ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

Respondeo dicendum quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quandoque vero speciem peccati constituit, sive actus cui advenit circumstantia ex suo genere indifferens sit, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptum alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere, et addatur sibi alia species malitiæ ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et hujus diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato, nec aggravat; nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, tali vel tali veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem; aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem; sicut accipere aliquid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici; sed accipere alienum in magna quantitate, dicit majorem repugnantiam ad rationem. Unde ista cir-

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXIII, art. 7.

cumstantia aggravat peccatum inquantum est determinativa illius circumstantiæ quæ dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod inordinata conversio ad commutabile bonum est causa aversionis : et ideo circumstantiæ quæ se tenent ex parte conversionis addere possunt ad malitiam quæ est ex parte aversionis.

Ad secundum dicendum quod circumstantia quæ aggravat et non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam, sed est determinativa alterius circumstantiæ malitiam continentis.

Ad tertium dicendum quod cujuslibet circumstantiæ defectus potest causare peccati speciem; sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparationem ad aliam.

Ad quartum dicendum quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiæ, sed quandoque solam quantitatem.

Ad quintum dicendum quod sicut ea quibus nutrimur et augemur, non semper constituunt novam substantiam, sed quandoque conservant vel augent substantiam præexistentem ; ita non oportet quod circumstantiæ semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augent præexistentem.

Ad sextum dicendum quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum ex defectu alicujus debitæ circumstantiæ ; sed tamen non quælibet circumstantia facit defectum peccati ; cum quædam sint indifferentes, quædam vero aliarum determinativæ.

Ad septimum dicendum quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiæ circa objectum; sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

Ad octavum dicendum quod in objecto aliquo est multas conditiones invenire, et nihil prohibet id quod consideratur ut objectum secundum unam conditionem, considerari ut circumstantiam secundum aliam, quæ quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium objectum furti dans sibi speciem : potest etiam res aliena esse magnæ quantitatis ; et hæc circumstantia non dat speciem, sed aggravat tantum : potest etiam res aliena esse sacra ; et hæc circumstantia constituet novam speciem peccati : potest etiam res aliena esse alba vel nigra ; et hæc erit circumstantia ex parte objecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod objectum, et similiter est de eo sicut et de objecto. Finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

ARTICULUS VIII.

Utrum circumstantia aggravet in infinitum.

Octavo quæritur utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale. Et videtur quod sic. Adam enim in statu innocentiæ venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale, nec est hæc diversitas nisi secundum circumstantiam personæ. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

2. Præterea, majus est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum ; negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personæ. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

3. Præterea, semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia « quoties » facit de veniali mortale.

4. Præterea, peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, et non veniale. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

5. Præterea, Hieronymus dicit, in *Epit. ad Eustoch.*, quod nugæ in ore laici nugæ sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiæ. Blasphemiæ autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personæ facit de veniali mortale.

Sed contra : circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subjectum. Sed in subjecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quæ est gravitas peccati mortalis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum

est art. præced., circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale et veniale non sunt ejusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, et aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, et aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quæ sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, et ita aggravat in infinitum ; puta, si aliquis loquatur verbum jocosum ut provocet ad libidinem vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem , non potest aggravare in infinitum, faciendo de veniali mortale ; quia semper major est gravitas quæ est ex peccati specie, quam quæ est ex circumstantia speciem non constituente.

Ad primum ergo dicendum quod non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quæ nobis sunt venialia ei essent mortalia; sed quia ea quæ nobis sunt venialia, committere non potuit antequam mortaliter peccaret ; nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animæ nec corporis.

Ad secundum dicendum quod circumstantia quæ facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem; et talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

Ad tertium dicendum quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati ; et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo ; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale ; puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino præcepto contempto inebriari proponeret.

Ad quartum dicendum quod peccare ex certa malitia est peccare ex electione, id est voluntarium et scientem; et hoc contingit dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi possit, puta spem veniæ, vel timorem divinæ justitiæ; et talis circumstantia constituit speciem peccati in Spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione ; et talis circumstantia non constituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius et sciens dicit verbum otiosum, mortaliter peccat.

Ad quintum dicendum quod circumstantia personæ, etsi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati ; puta, si sacerdos aliquid faciat contra præceptum sibi datum a superioribus[1] vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionem, quia nugæ in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

ARTICULUS IX.

Utrum omnia peccata sint paria.

Nono quæritur utrum omnia peccata sint paria. Et videtur quod sic. Dicitur enim Jac., II, 10 : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*; et ideo Hieronymus dicit *Super Eccle.*, cap. IX, 18, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 1090, exponens illud : *Qui in uno offenderit, multa bona perdit**, et « Qui subjacet uni vitio, omnibus subjacet[1]. » Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit ; et sic omnia peccata sunt paria.

*Pecc- veri- mult- bon- perd-

2. Præterea, peccatum est mors animæ. Sed in corpore una mors non est major quam alia, quia omnis mortuus æqualiter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est majus altero.

3. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed omnium peccatorum erit una pœna in inferno, secundum illud Isa., XXIV, 22 : *Congregabuntur congregatione unius fascis, et claudentur in carcere.* Ergo et omnium peccatorum est eadem gravitas.

4. Præterea, peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis divinæ. Sed si interdicatur alicui ab aliquo judice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem, utrum in multum vel parum limitem positum transeat. Ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quidquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis et legis divinæ non servet.

5. Præterea, infinitum non est majus

[1] Sic cod.; edit. : « sacerdotibus. » — [2] « Sententiendum est qui in uno peccaverit, eum omnibus vitiis subjacere. »

infinito. Sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus; unde et pœnam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non est majus alio.

6. Præterea, malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat æqualiter gratiam, nihil de ea dimittens. Ergo omnia peccata mortalia sunt æqualia.

7. Præterea, secundum Philosophum, in II *Metaph.*, com. IV, si aliquid dicitur magis et minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter; sicut aliquid dicitur magis et minus album per comparationem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum, quod careat, omni bono. Ergo non est aliquid altero magis vel minus malum; et sic omnia peccata sunt paria.

8. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes sunt æquales; unde dicitur Apoc., XXI, 16, quod latera sunt æqualia. Ergo et omnia peccata sunt paria.

9. Præterea, si unum peccatum est gravius altero, sequeretur quod peccatum quod in majori re committitur, esset gravius quam peccatum quod committitur in minori; sicut si dicatur quod furari multum, est gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum; quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam majorem; dicitur enim Lucæ, XVI, 10 : *Qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est.* Non ergo unum peccatum est gravius altero.

10. Præterea, peccatum consistit in aversione ab incommutabili bono et conversione ad commutabile bonum. Sed hujusmodi conversio et aversio non recipit magis et minus; quia anima, cum sit simplex, ad quod convertitur, tota convertitur, et a quo avertitur, tota avertitur. Ergo unum peccatum non est gravius altero.

11. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De Trin.*, quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedii, quia oportuit illud morte Christi deleri. Ergo si idem remedium est contra omnia peccata, omnia peccata sunt æqualiter magna.

12. Præterea, sicut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, « Bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Quilibet autem defectus tollit integritatem. Ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

13. Præterea, virtus est simplex, cum sit forma quædam. Ergo si tollitur, tota tollitur. Sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata sunt æqualiter mala, quia unumquodque æqualiter tollit virtutem.

14. Præterea, ab eodem aliquid habet quod sit tale, et quod sit magis tale. Si ergo album est disgregativum visus, magis album est magis disgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex aversione a Deo. Cum ergo omnia peccata conveniant in aversione a Deo, omnia peccata erunt æqualia.

15. Præterea, quanto major est qui offenditur tanto peccatum est gravius; sicut gravius peccat qui percutit regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus et idem est qui contemnitur, scilicet Deus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

16. Præterea, genus æqualiter participatur a suis speciebus. Sed peccatum est genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata sunt æqualia, et æqualiter peccat quicumque peccat.

17. Præterea, malum dicitur per privationem boni. Quantitas autem privationis cognosci potest ex eo quod post privationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur de bono post quodlibet peccatum; relinquitur enim ipsa natura animæ et libertas arbitrii, per quam homo potest eligere bonum et malum. Ergo unum peccatum non est magis malum quam aliud.

18. Præterea, circumstantiæ se habent ad virtutem sicut substantiales differentiæ. Sed si una substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur, quia corrumpitur subjectum. Cum ergo per quodlibet peccatum aliqua circumstantia virtutis tollatur, quodlibet peccatum tollet omnes, et ita unum peccatum non erit gravius alio.

Sed contra est quod dicitur Joan., XIX, 11 : *Propterea qui me tradidit tibi, majus peccatum habet.*

Præterea, secundum Augustinum, lib. I *De lib. arb.*, cap. III, circa fin., libido est peccati. Sed non omnis libido est æqualis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

Respondeo dicendum quod opinio stoicorum fuit omnia peccata esse paria; ex quo derivata est quorumdam modernorum

hæreticorum opinio dicentium nullam inæqualitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter præmia nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est præter rectitudinem rationis ; sicut patet quod adulterium est peccatum, non quia commisceri mulieri secundum se sit malum, sed quia præter rectitudinem rationis fit ; et idem patet in aliis. Idem autem est si dicatur præter legem divinam, quantum ad propositum pertinet ; utrumque enim privationem quamdam importat ; privatio autem non videtur suscipere magis et minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicujus, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur ; sicut si judex alicui certum limitem statuat, si illum præterierit, non refert utrum multum vel parum. Et similiter dicebant quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis prætereat, qualitercumque vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire. Tota ergo ratio hujus rationis solvendæ hinc sumenda est, ut consideremus qualiter in his quæ per privationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inveniri. Est ergo considerandum quod est duplex privatio. Quædam quæ est privatio pura ; sicut tenebra, quæ nihil lucis relinquit, et mors, quæ non relinquit aliquid vitæ. Quædam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens ; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium, sicut ægritudo, quæ non tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid ejus, et simile est de turpi et dissimili et inæquali et falso, et omnibus similibus. Et videntur hujusmodi privationes a præmissis differre in hoc quod primæ privationes sunt quasi in corrumptum esse [1] ; secundæ vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus ; non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus vel tribus ; nec minus est tenebrosa domus si candela veletur uno velamine, quam si duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur ; et quod positive dicitur, est de ratione ejus quod dicitur privative ; et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam ejus quod dicitur positive ; sicut ægritudo dicitur major si fuerit causa tollens sanitatem aut major aut multiplicior ; et idem est in turpitudine et in dissimilitudine, et in hujusmodi. Est ergo consideranda in peccatis quædam differentia ; nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola privatione præcepti quod omittitur, ut supra ostensum est ; unde in peccato omissionis conditio actus adjuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus ; sicut si alicui præcipiatur ut vadat ad Ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis utrum sit prope Ecclesiam vel longe, dummodo ad Ecclesiam non vadat ; nisi forte per accidens, inquantum differentia illius adjuncti pertineret ad minorem vel majorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria : quia præcepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem præcipientis, vel propter diversam dignitatem aut necessitatem præceptorum. Peccatum vero trangressionis consistit in deformitate alicujus actus, quæ quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid ejus ; puta, si aliquis comedat quando non debet, et remanet quod comedat ubi debet vel propter quod debet, nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli ; unde dicit Philosophus, in IV *Ethic.*, cap. v, parum ante med., quod si malum sit integrum, importabile fit, et seipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est æqualis, sed quædam est alia major, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius ; ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est æqualis, sed quædam est alia major. Unde nec omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Jacobi non est sic intelligendum, quod ille qui in uno præcepto legis offendit, tantum reatum incurrat quantum si omnia transgrederetur ; sed quia quodammodo reatum in-

[1] Al. : « incorrupto esse. »

currit pro contemptu omnium præceptorum, non in omnibus sed in uno; qui enim unum præceptum contemnit, intantum omnia præcepta contemnit, inquantum contemnit Deum, ex quo omnia præcepta auctoritatem habent; unde statim subdit : *Qui enim dixit : Non occides, dixit : Non mœchaberis.* Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

Ad secundum dicendum quod mors animæ est privatio gratiæ, per quam anima Deo uniebatur; privatio autem gratiæ non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpæ et pœna[1], ut supra dictum est in quæst. præced., art. 4 et 5. Unde peccatum dicitur mors animæ non essentialiter sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus.

Ad tertium dicendum quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinæ et perpetuitas pœnæ; et quantum ad hoc dicuntur[2] congregari congregatione unius fascis; et est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii; et quantum ad hoc, Matth., xiii, dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

Ad quartum dicendum quod ille qui transit lineam præstitutam sibi per limites a judice non peccat nisi quia non tenet se intra terminum sibi præstitutum; et sic directe peccatum ejus est peccatum omissionis. Si autem præciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur. Vel aliter dicendum quod in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita, qui præceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his quæ sunt mala per se, et non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum; et ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.

Ad quintum dicendum quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito; et ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

Ad sextum dicendum quod peccatum essentialiter non est privatio gratiæ, sed causaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod in privativis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Unde et ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

Ad octavum dicendum quod virtutes omnes sunt æquales, non quantitate, cum Apostolus dicat quod major est caritas; sed proportione, inquantum unaquæque æqualiter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse æquales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria; quia non dependent ex una causa, sicut virtutes quæ dependent omnes ex prudentia vel caritate : peccatorum autem diversæ sunt radices.

Ad nonum dicendum quod peccatum quod committitur in re majori est majus; unde furtum majoris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur æqualitati justitiæ. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem, majorem faceret; multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemias. Sed est intelligendum quod facilius est in minoribus servare justitiam quam in majoribus; unde qui in minoribus non servat, nec in majoribus servaret.

Ad decimum dicendum quod, quamvis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam et eamdem potentiam ad multa se habet, et multipliciter in illa ferri potest : unde non est necessarium quod omnis ejus aversio vel conversio sit æqualis.

Ad undecimum dicendum quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti; sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

Ad duodecimum dicendum quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quin imo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

Ad decimum tertium dicendum quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad

[1] Al. : « et pœnæ. » — [2] Al. : « dicimur; » Parm. : « dicitur. »

quod multæ circumstantiæ requiruntur; et præterea diversæ sunt virtutes, et una earum est alia major. Unde non oportet omnia peccata esse æqualia.

Ad decimum quartum dicendum quod ratio illa procederet, si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recipit magis et minus, ut dictum est.

Ad decimum quintum dicendum quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte ejus qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior vel remissior.

Ad decimum sextum dicendum quod omnia animalia sunt æqualiter animalia, non tamen sunt æqualia animalia, sed unum animal est altero majus et perfectius; et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

Ad decimum septimum dicendum quod post peccatum remanet et natura animæ et libertas voluntatis; minuitur tamen habilitas ad bonum, et per unum peccatum plus, et per aliud minus.

Ad decimum octavum dicendum quod circumstantiæ non se habent nec in virtute nec in peccato sicut differentiæ substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati; sed magis se habent per modum accidentium, ut supra, art. 6 et 7, dictum est; et præterea hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur; sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. I, non quidem idem numero, propter destructionem subjecti, sed idem ratione.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum sit gravius ex eo quod majori bono opponitur (*a*).

Decimo quæritur utrum peccatum sit gravius ex eo quod majori bono opponitur. Et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum, *Enchir.*, cap. XII, ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum. Quod ergo plus adimit de bono, est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum, quia privat hominem gratia et vita æterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod majori virtuti opponuntur.

2. Præterea, caritas, secundum Apostolum, I Corinth., XIII, 13, est major fide et spe. Odium autem quod opponitur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas et desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Non ergo peccatum est gravius quod majori bono opponitur.

3. Præterea, quod aliquid sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod majori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans; quod patet esse falsum.

4. Præterea, quantitas pœnæ respondet quantitati culpæ. Sed quædam peccata quæ sunt in proximum, gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa; sicut peccatum blasphemiæ, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Lev., XXIV, 16; peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num., XXVI, 64. Ergo gravius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum; cum tamen majori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VIII *Ethic.*, cap. X, circa princ., quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

Respondeo dicendum quod gravitas peccati potest pensari ex duobus : uno modo ex parte ipsius actus, alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare : scilicet speciem actus et accidens ejus, quod, supra, circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex objecto, sicut jam supra dictum est. Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte objecti, sive materiæ; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod majori bono virtutis opponitur; unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, lib. I *De moribus Ecclesiæ*, cap. XV, Deum autem super omnia diligere debeamus; peccata quæ sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia et hujusmodi, secun-

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXIII, art. 4.

dum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto majori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; et peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ. Unde inter omnia peccata quæ sunt in proximum, gravius est homicidium secundum genus suum; et secundum locum tenet adulterium et fornicatio, et hujusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum et rapina et hujusmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis vel minus per caritatem debet amari. Ex parte autem circumstantiæ est etiam gravitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas enim est causa peccati, ut supra, art. 2 et 3, diximus. Sed hæc gravitas non competit peccato secundum suam speciem; et ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem ejus, tanto invenitur peccatum gravius quanto majori bono opponitur.

Ad primum ergo dicendum quod in peccato invenitur duplex boni ademptio. Una formalis per quam tollitur ordo virtutis; et quantum ad hanc refert utrum primo vel secundo peccet, quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni, quæ est effectus peccati, scilicet privatio gratiæ et gloriæ; et quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quæ sunt per accidens non est judicium de rebus sumendum.

Ad secundum dicendum quod fides et spes sunt preambula ad caritatem; unde infidelitas, quæ opponitur fidei, et desperatio, quæ opponitur spei, maxime opponuntur caritati, quia radicitus eam evellunt.

Ad tertium dicendum quod aliquem peccare scientem vel ignorantem, licet accidat alicui peccati speciali, puta furto quantum ad species ejus, tamen quantum ad rationem generis, id est inquantum est peccatum, non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium : unde ignorantia quæ diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

Ad quartum dicendum quod pœnæ quæ inferuntur a Deo in futura vita, respondent gravitati culpæ; unde Apostolus Roman., II, 2, dicit quod *judicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt.* Sed pœnæ quæ in præsenti vita infliguntur sive a Deo sive ab homine, non semper respondent gravitati culpæ. Interdum enim minor culpa graviori pœna punitur temporaliter propter majus periculum evitandum; pœnæ enim præsentis vitæ quasi medicinæ adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanæ societatis.

ARTICULUS XI.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ (*a*).

Undecimo quæritur utrum peccatum diminuat bonum naturæ. Et videtur quod non. Nullum enim diminutum est integrum. Sed bona naturalia manent integra in dæmonibus post peccatum, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 22, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726. Ergo bonum naturæ non diminuitur per peccatum.

2. Præterea, accidens non tollit suum subjectum. Sed malum culpæ est in bono naturæ sicut in subjecto. Ergo malum culpæ non tollit aliquid a bono naturæ, et ita non diminuit ipsum.

3. Sed dicebat quod bonum naturæ diminuitur per malum culpæ, non quantum ad substantiam subjecti, sed quantum ad aptitudinem, sive ad habilitatem. — Sed contra : privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi et formæ oppositæ. Sed sicut substantia subjecti est communis privationi et formæ, ita etiam aptitudo, sive habilitas; requirit enim privatio in subjecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subjecti.

4. Præterea, diminui quoddam pati est.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXV, art. 1,

Pati autem in suscipiendo est, agere autem in emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturæ peccantis.

5. Sed dicebat quod peccatum est actus potentiæ, quæ non diminuitur, sed sola ejus habilitas. — Sed contra : pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia ejus, sed etiam si subtrahatur accidens ejus; aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiæ. Ergo si diminuatur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium; quod videtur impossibile secundum prædicta.

6. Præterea, in rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit; nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam, inquantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam, inquantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus quod nihil secundum idem est actu et potentia. Nihil ergo patitur secundum quod agit; neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

7. Præterea, diminuere est agere quoddam. Sed actus non agit; esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ.

8. Præterea, cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet seipsum; moveret autem seipsum aliquid, si super suam actionem moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturæ per suam actionem peccati.

9. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom., Patr. græc. lat.*, t. III, col. 722, quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturæ, quia virtus boni non est corruptiva, sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ.

10. Præterea, Augustinus dicit in *Ench.*, cap. XIII, in princ., quod in bono et malo fallit Dialecticorum regula, quæ dicit quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subjecto. Est ergo peccatum in bono naturæ sibi opposito sicut in subjecto. Sed nullum accidens diminuit suum subjectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ, etiam secundum quod est ei oppositum.

11. Præterea, si peccatum diminueret bonum naturæ, diminueretur libertas arbitrii, in quo præcipue peccatum consistit. Sed Bernardus dicit, in lib. *De lib. arb.*, aliquantulum a princ., quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturæ non diminuitur per peccatum.

12. Præterea, si peccatum diminuit habilitatem naturalem ad bonum, aut ex parte subjecti aut ex parte boni ad quod subjectum est habile; inter hæc enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subjecti, sicut nec ipsum subjectum. Secundum autem quod conjungitur cum bono virtutis vel gratiæ, videtur habilitas prædicta pertinere ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturæ.

13. Præterea, Augustinus dicit, VIII *Super Genes. ad litteram*, lib. IX, cap. X, quod infusio gratiæ est sicut illuminatio, et per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

14. Præterea, habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod justitia naturalis. « Justitia autem est rectitudo quædam voluntatis, » ut Anselmus dicit in lib. *De veritate*, c. XII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 482. Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum æqualiter est rectum. Ergo neque bonum naturæ, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum.

15. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De immortalitate animæ*, cap. II, quod, mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quædam species motus. Ergo diminuto subjecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturæ sicut in subjecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturæ, diminuit semetipsam; quod est inconveniens.

16. Præterea, secundum Philosophum, in II *Ethic.*, cap. V, tria sunt in anima : potentia, habitus et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum; quinimo per peccata multiplicatur; unde et passiones

peccatorum dicuntur ad Rom., VII; habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturæ est in anima quod per peccatum diminuatur.

Sed contra est quod Lucæ, X, 30, super illud : *Et plagis impositis abierunt*, dicit *Glossa* (ordinar.), quod peccatis « humanæ naturæ integritas violatur. » Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

Præterea, Augustinus dicit, XI *De civit. Dei*, cap. IX, quod vitium est malum, quia nocet naturæ bonæ; quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturæ.

Præterea, Augustinus dicit, in IV[1] *Musicæ*, cap. V, non procul a fine, quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturæ in ipsa per peccatum.

Præterea, creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem. Ergo anima diu in peccato manens fit minus habilis ad percipiendam gratiam; et ita bonum naturæ, quod est habilitas, diminuitur per peccatum.

Respondeo dicendum quod, quia diminuere est quoddam agere, considerandum est quot modis aliquid agere dicatur, ut sciatur qualiter peccatum bonum naturæ diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit; sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid et per se et per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quæ erat obstaculum lumini. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, et aliquid consequenter; sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum, et omnia quæ consequuntur ad formam; unde generans dicitur movens gravium et levium, ut dicitur in VIII *Physic.*, com. XXXII. Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privationis; sic enim corrumpens et diminuens est movens, sicut et generans et augens. Unde manifeste accipi potest quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animæ, quæ quidem est supra naturam animæ; et tamen in natura animæ, vel cujuscumque creaturæ rationalis, est aptitudo quædam ad gratiæ susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Isa., LIX, 2 : *Peccata vestra* diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Cujus ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum quod hujusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiæ susceptionem, nisi directe convertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiæ susceptionem. Omne autem obstaculum alicujus perfectionis aut formæ, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel habile ad formæ receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formæ vel perfectionis in subjecto; et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhærens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur, sicut etiam quod est calidum est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiæ, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiæ susceptionem, et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam[2]. Unde cum hujusmodi habilitas sit quoddam bonum naturæ, pecca-

* *Iniquitates vestræ.*

[1] Cod. Mazarin. : « in VI. » — [2] Al. : « bonum, ad gratiam. » Forte : « animæ ad gratiam, » vel « ad bonum gratiæ. »

tum diminuit bonum naturæ; et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animæ partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam et hujusmodi auxilia naturæ, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et hujusmodi dicuntur quædam naturæ vulnera consequentia ex peccato.

Ad primum ergo dicendum quod bonum naturæ integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis; sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, ut dictum est; quæ quidem est quoddam bonum naturæ.

Ad secundum dicendum quod accidens, etsi non tollat substantiam sui subjecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminuit habilitatem ad frigus; et ita est in proposito, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod, secundum Philosophum, in III *Physic.*, com. x, dicitur quod potentia sanum et potentia ægrum est idem subjecto propter unam substantiam subjecti, quæ est in potentia ad utrumque; differunt tamen ratione, quia ratio potentiæ sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animæ; sic enim communis est una existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est.

Ad quartum dicendum quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum animæ, quarum quædam sunt motivæ aliarum, sicut intellectus movet voluntatem, et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio; et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum quod actio naturalis consistit in emissione tantum; unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus, quæ non sunt composita ex agente et patiente vel movente et moto; in his enim quæ sic composita sunt, videtur eadem ratio esse quæ est in actibus moralibus.

Ad septimum dicendum quod actus non proprie dicitur agere, sed abusive, quia est quo agens agit.

Ad octavum dicendum quod nihil secundum idem movet seipsum; sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in VIII *Physic.*, com. xxx, et sic accidit in actu morali, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum; et sic nihil prohibet, malum, prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptivum; sicut frigidum est corruptivum calidi; et hoc modo peccatum corrumpit bonum justitiæ, convertendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et per consequens diminuit aptitudinem ad justitiam.

Ad decimum dicendum quod bonum et malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni et mali; et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono; et ita dicit Augustinus fallere Dialecticorum regulam dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem hujus vel illius boni vel mali; et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, ut cæcitas visui, et intemperantia temperantiæ; et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito, nec in hoc fallitur Dialecticorum regula.

Ad undecimum dicendum quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quæ non intenditur aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quæ est a culpa et miseria.

Ad duodecimum dicendum quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturæ, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

Ad decimum tertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive; et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiæ; sed ipsa privatio gratiæ se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est.

Ad decimum quartum dicendum quod habilitas ad gratiam non est idem quod justitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod justitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest

quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; et hoc modo justitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis justitia quantum ad directionem concupiscentiarum, et sic de aliis. In nullo tamen justitia naturalis totaliter corrumpitur.

Ad decimum quintum dicendum quod id quod est in aliquo movetur ad motum ejus in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem; et ideo per accidens movetur localiter moto corpore, non tamen diminuitur anima diminuto corpore nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem culpæ non habet quantitatem ex bono naturæ, sed magis per recessum a bono naturæ, sicut ægritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpæ non diminuitur diminuto bono naturæ, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

Ad decimum sextum dicendum quod in potentia includitur etiam habilitas sive aptitudo ad bonum gratiæ; quæ quidem habilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

ARTICULUS XII.

Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ.

Duodecimo quæritur utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturæ. Et videtur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturæ, quod est habilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est art. præced., totaliter potest auferri.

2. Præterea, bonum naturæ quod est habilitas ad gratiam, videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, et non procedit in infinitum, quia conversio quæ ei opponitur, statum habet; non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet : quod non esset, si semper aliquid de bono naturæ remaneret : quia bonum naturæ semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum naturæ totaliter per peccatum tolli possit.

3. Præterea, privatio totaliter tollit habilitatem; cæcus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quædam privatio. Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturæ, quod est habilitas.

4. Præterea, peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit, lib. II, cap. IV, circa princ. Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

5. Præterea, sicut se habet bonum gratiæ ad malum naturæ, ita se habet malum culpæ ad bonum naturæ. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturæ, id est fomes, qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpæ potest tolli totum bonum naturæ, quod est habilitas ad gratiam.

6. Præterea, ibi habilitas ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quam pervenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturæ, quod est habilitas ad gratiam.

7. Præterea, Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 34, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 734, dicit quod « malum est defectus naturalis habitudinis, » quod maxime videtur competere malo culpæ. Ergo videtur quod totaliter bonum naturæ, quod est habilitas, per peccatum deficiat.

8. Præterea, quidquid ponit aliquid extra statum naturæ, videtur tollere bonum naturæ. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturæ; dicit enim Damascenus, lib. II, c. IV, parum a princ., quod angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturæ.

9. Præterea, privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in angelis ante peccatum. Ergo peccatum angeli non privavit gratiæ bonum. Relinquitur ergo quod privaverit bonum naturæ.

10. Præterea, diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius et partis, ut glebæ unius et totius terræ, ut dicitur in IV *Physic.*, com. XLVIII. Si ergo aliquid de bono naturæ diminuitur per pec-

catum, totum bonum naturæ per peccatum tolli potest.

Sed contra, quamdiu manet voluntas, remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimo in voluntate consistit. Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturæ, quod est habilitas.

Respondeo dicendum quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturæ, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam. Sed ex hoc videtur difficultas insurgere, quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum dividitur, si fiat divisio secundum eamdem proportionem; puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars ejus, et iterum tertia pars residui, et sic inde, nunquam stabit divisio, sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet; quia cum procedit divisio lineæ secundum eamdem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quæ primo subtrahitur; sicut majus est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, et sic de aliis; non autem potest dici quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate prædicta quam per primum; imo forte æqualiter, vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius. Et ideo aliter dicendum quod habilitas diminui potest dupliciter: uno modo per substractionem; alio modo per contrarii appositionem. Per substractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet; unde, diminuto calore, diminuitur habilitas calefaciendi. Per appositionem autem contrarii, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem vel habilitatem ad infrigidationem, sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus; hic enim modus diminutionis qui est per appositionem contrarii magis habet locum in potentiis passivis et receptivis; primus autem modus in utrisque potentiis activis; quamvis uterque modus in utrisque potentiis aliqualiter inveniri possit. Quando ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod habilitatem causabat: quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii excedens[1] possit corrumpere subjectum, aut non. Si enim potest corrumpere subjectum, potest totaliter habilitas tolli; sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; et sic totaliter tollitur habilitas quæ speciem aquæ consequebatur. Si autem per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subjectum corrumpi, semper quidem minuitur habilitas contrario apposito crescente, nunquam tamen totaliter tolletur, propter permanentiam subjecti, in quo radicatur talis habilitas; sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleret aptitudinem materiæ primæ, quæ est incorruptibilis, ad formam aquæ. Manifestum est autem quod habilitas naturæ rationalis ad gratiam est sicut potentiæ susceptivæ, et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur inquantum hujusmodi. Dictum est autem supra, art. præced., quod diminutio hujus habilitatis est per appositionem contrarii; dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium. Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiæ semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur; et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem[2], sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineæ subtrahitur alteri apponitur.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si bonum naturæ diminueretur per subtractionem, sicut jam dictum est.

Ad secundum dicendum quod conversio et aversio habent statum quo perveniunt actu[3], quia non est conversio vel aversio actu infinita; non tamen habent statum quantum ad id quod est potentia, quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

Ad tertium dicendum quod privatio quæ tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut cæcitas quæ tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiæ, id est in

[1] Al. : « exercens. » — [2] Al. : « ad oppositionem. » — [3] Al. : « proveniunt in actu. »

essentia animæ. Privatio autem quæ tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiæ, sicut et tenebra, quæ est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiæ, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quæ est in aere, similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

Ad quintum dicendum quod pronitas ad malum, quæ dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturæ, quæ est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturæ per culpam.

Ad sextum dicendum quod impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

Ad septimum dicendum quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

Et similiter dicendum ad octavum quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturæ, sed extra ejus perfectionem.

Ad nonum dicendum quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse : potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod angeli in principio suæ creationis gratiam non habuerunt : simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit, XII *De civit. Dei*, cap. IX, a med.

Ad decimum dicendum quod ratio illa procederet, si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

QUÆSTIO III.

DE CAUSA PECCATI[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit causa peccati (a).

Quæstio est de causa peccati. Et primo quæritur utrum Deus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicit enim Apostolus ad Romanos, I, 28 : *Tradidit eos* Deus in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt;* ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex lib. *De gratia et lib. arbitrio*, cap. XXI, a med. : « Manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum sive ad malum. » Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati. *Illos.

2. Sed dicebat quod inclinatio voluntatis ad malum, dicitur esse a Deo inquantum est pœna; unde ibidem de Dei judicio loquitur. — Sed contra : non potest esse idem secundum idem pœna et culpa, ut supra, quæst. I De malo, art. 4 et 5, dictum est; quia pœna secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod et ipse sit causa culpæ inquantum est culpa.

3. Præterea, sicut culpa opponitur bono gratiæ, ita pœna opponitur bono naturæ. Sed non impeditur quin Deus sit causa pœnæ per hoc quod est causa naturæ. Ergo neque impeditur esse causa culpæ per hoc quod est causa gratiæ.

4. Præterea, quidquid est causa causæ est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, cujus causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

[1] In quindecim articulos divisa.
Cod. non habent :
Primo enim quæritur utrum Deus sit causa peccati; 2° utrum actio peccati sit a Deo; 3° utrum diabolus sit causa peccati; 4° utrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo; 5° utrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli; 6° utrum ignorantia possit esse causa peccati; 7° utrum ignorantia sit peccatum; 8° utrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum; 9° utrum sciens ex infirmitate peccet; 10° utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem; 11° utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum; 12° utrum aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare; 13° utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia; 14° utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum; 15° utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXIX, art. 1.

5. Præterea, illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quædam datæ a Deo inclinant ad peccatum, sicut irrascibilis ad homicidium, et concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

6. Præterea, quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum, est causa peccati : puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut jam dictum est. Ergo est causa peccati.

7. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, quod apud Deum causæ malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosæ. Ergo Deus est causa malorum, inter quæ computantur peccata.

8. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De natura et gratia*, cap. XXVI, a med., quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractio gratiæ est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

9. Præterea, Augustinus dicit, II *Confess.*, cap. VII : « Gratiæ tuæ deputo, quæcumque mala non feci. » Non esset autem imputandum gratiæ quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia ; sed magis privatio gratiæ est causa peccandi; et sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

10. Præterea, omnis laus creaturæ præcipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli., XXXI, 10 : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Ergo multo magis hoc competit Deo. Potest ergo Deus peccare, et per consequens esse causa peccati.

11. Præterea, Philosophus dicit, in IV *Topic.*, cap. V, a med. : « Potest Deus et studiosus prava facere. » Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

12. Præterea, bene sequitur : Socrates potest currere si vult; ergo simpliciter potest currere. Sed hæc est vera : « Deus potest peccare, si vult, » quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter; et sic idem quod prius.

13. Præterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per præceptum quod dedit, ut dicitur Rom., VII. Ergo Deus est causa peccati.

14. Præterea, cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa, quæ facit bonum hominem vel angelum malum. Ergo causatur a maximo bono, quod est Deus.

15. Præterea, ejusdem est dare dominium et auferre. Sed Dei est dare dominium animæ super corpus. Ergo et ejus est auferre. Sed solummodo per peccatum auferlur quod spiritui non subjiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

16. Præterea, quod est causa alicujus naturæ est causa motus proprii et naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturæ voluntatis; proprius autem et naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus et naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit in lib. *De lib. arbitr.* Ergo Deus est causa aversionis; et sic, cum in aversione ratio culpæ consistat, videtur quod Deus sit causa culpæ.

17. Præterea, qui præcipit peccatum est causa peccati. Sed Deus invenitur præcepisse peccatum, ut dicitur III Reg., ult., 22, ubi cum spiritus mendacii dixisset : *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore prophetarum,* Dominus dixit : *Egredere et fac ;* et Oseæ, I, dicitur quod Dominus præcepit Oseæ ut sumeret mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

18. Præterea, ejusdem est agere et posse; quia, ut dicit Philosophus, lib. *De somno et vigil.*, cap. I, cujus est potentia, ejus est actio. Sed Deus est causa ejus quod est posse peccare. Ergo est causa ejus quod est peccare.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. *LXXXIII Quæstionum,* circa princ. lib., quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

Præterea, Fulgentius, lib. I *Ad Monimum*, a med., dicit quod Deus non est auctor illius rei cujus est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

Præterea, Deus non est causa nisi ejus quod diligit; quia hoc dicitur Sapient., XI, 25 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti*

eorum quæ fecisti. Odit autem peccatum, secundum illud Sapient., xiv, 9 : *Pariter* odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est auctor peccati.

Respondeo dicendum quod causa peccati est aliquis dupliciter : uno modo quia ipse peccat, alio modo quia facit alterum peccare, quorum neutrum Deo convenire, potest. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partubus monstruosis, contingit ex defectu activæ virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpæ, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa ejus voluntas, quæ est etiam ejus natura, est bonitas summa, quæ est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter ejus voluntas inhæret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicujus rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit, cap. ix *De div. nomin.*, § 10, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 918. Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formæ, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad seipsum convertat, et per consequens quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpæ consistit; prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo : sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo judicio facit, quod aliquibus auxilium non præstat ne cadant.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod pœna opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquæ aufertur per appositionem formæ ignis, et similiter bonum naturæ particularis aufertur per pœnam, per appositionem melioris boni; per hoc scilicet quod Deus ordinem justitiæ in rebus statuit. Sed malum culpæ est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest; unde Deus potest esse causa pœnæ, sed non causa culpæ.

Ad quartum dicendum quod effectus causati inquantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiæ causatur a virtute motiva animalis, quæ tibiam movet, sed obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivæ virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo; unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

Ad quintum dicendum quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis aut

concupiscibilis secundum quod sunt a Deo institutæ, sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius : sic enim sunt institutæ in homine, quod rationi subjaceant; unde quando præter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

Ad sextum dicendum quod ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum quod causæ malorum sunt particularia bona, quæ deficere possunt; hujusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, inquantum sunt bona; et pro tanto dicuntur causæ malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

Ad octavum dicendum quod Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur, impedimentum gratiæ præstat, inquantum avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 735.

Ad nonum dicendum quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturæ conditæ, et aliter secundum statum naturæ corruptæ : quia, secundum statum naturæ conditæ, homo nihil habebat impellens ad malum, licet bonum naturæ non sufficeret ad gloriæ consecutionem; et ideo indigebat auxilio gratiæ ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum, quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare; sed in statu naturæ corruptæ habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiæ ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinæ gratiæ deputat quæcumque mala non fecit, sed hic status ex præcedenti culpa provenit.

Ad decimum dicendum quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet; sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 25, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 727; et similiter non transgredi cum possit pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

Ad undecimum dicendum quod verbum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dii vel secundum opinionem, ut dii gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosi, quibus attribuit heroicam seu divinam virtutem, in VII *Ethic.*, in princ. Vel potest dici, secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.

Ad duodecimum dicendum quod istius conditionalis, « Socrates potest currere si vult, » antecedens est possibile, et ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac conditionali, « Deus potest peccare si vult, » antecedens est impossibile, non enim potest Deus velle malum, et ideo non est simile.

Ad decimum tertium dicendum quod duplex est occasio, scilicet data et accepta. Præceptum autem est occasio peccati, non quidem data a præcipiente, sed accepta ab eo cui præceptum datur; unde et Apostolus significanter dicit, Rom., VII, 8 : *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Dicitur enim occasio dari peccandi quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, et alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum pharisæi scandalizabantur de doctrina Christi. *Mandatum* autem erat *sanctum et justum,* ut dicitur ad Rom., VII, 12. Unde Deus præcipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit.

Ad decimum quartum dicendum quod, si bonum, inquantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali; sed bonum est causa mali inquantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

Ad decimum quintum dicendum quod auferre spiritui dominium super carnem, est contra naturalem justitiæ ordinem; et ideo hoc Deo convenire non potest, qui est ipsa justitia.

Ad decimum sextum dicendum quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum naturæ corruptæ, non autem secundum statum naturæ conditæ.

Ad decimum septimum dicendum quod id quod dicitur : *Egredere et fac,* non est intelligendum per modum præcepti, sed per

modum permissionis ; sicut et quod dicitur ad Judam, Joann., XIII, 21 : *Quod facis, fac citius :* eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur ejus voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam, I, 2 *Accipe : tibi mulierem fornicariam**, etc., intelligitur secundum modum præcepti ; sed præceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut Bernardus dicit, *De præc. et dispens.*, aliquant. a princ. lib., dispensare in præceptis secundæ tabulæ, per quæ homo immediate ordinatur ad proximum : bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in præceptis primæ tabulæ, per quæ homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest avertere ; non enim *potest negare seipsum** ut dicitur II ad Tim., II, 13, quamvis quidam dicant quod ea quæ dicuntur de Osea, sunt intelligenda contingisse in visione prophetiæ.

* *Sume tibi xorem ornicationum.*

* *Negare eipsum non otest.*

Ad decimum octavum dicendum quod ex verbo illo Philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et quod agit ; non autem quod quidquid sit causa potentiæ, sit etiam causa actus.

ARTICULUS II.

Utrum actio peccati sit a Deo.

Secundo quæritur utrum actio peccati sit a Deo. Et videtur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati nisi quia est causa actionis peccati ; « nihil enim ad malum intendens operatur, » ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731. Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Ergo non est causa actionis peccati.

2. Præterea, quidquid est causa alicujus est causa ejus quod convenit ei secundum rationem suæ speciei ; sicut si aliquis est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

3. Præterea, omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit, *De perfectione justitiæ,* non procul a princ. Ergo actus peccati non est a Deo.

4. Præterea, actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia seipsum movet ad agendum. Sed omne id cujus actio causatur ab alio, movetur ab illo ; et sic non movetur a seipso, nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in III *De Trinitate*, cap. IV, circa med., quod voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

Respondeo dicendum quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quæ a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso ; nihil enim aliud est quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam ; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, et in prædicamento entis positum ; unde necesse est dicere quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu cæli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium sicut corpus cæleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu cæli motus corporum inanimatorum quæ non movent seipsa, et alio modo motus animalium quæ movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu cæli pullulatio plantæ in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen ; alio modo pullulatio plantæ cujus virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione

ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam, quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est : sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quædam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa movent, sicut quæ habent liberum arbitrium : quæ si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonæ actiones, quæ totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quæ est actio peccati : et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam : quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare; sed deformitas peccati nullo modo cadit sub voluntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinæ.

Ad secundum dicendum quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturæ; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quæstione, quæst. II, art. 2 et 3, dictum est.

Ad tertium dicendum quod ens et res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid : et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet; similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus sit causa peccati (*a*).

Tertio quæritur utrum diabolus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicitur enim Sapient., II, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*. Sed mors consequitur ex peccato. Ergo diabolus est causa peccati.

2. Præterea, peccatum in affectu consistit. Sed Augustinus dicit, IV *De Trin.*, cap. XII, circa princ., quod diabolus suæ societati malignos affectus inspirat, et Beda dicit super Actus apostolorum, cap. V, 3, super illud : *Cur tentavit vos Satanas*?* quod animam in affectum malitiæ trahit. Ergo diabolus est causa peccati.

3. Præterea, inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturæ est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam; semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivæ. Ergo angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum et sic potest esse causa peccati.

4. Præterea, Isidorus dicit, in lib. *De summo bono*, lib. III, cap. V, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col 666, quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed *radix omnium malorum est cupiditas*, ut dicitur I ad Tim., ult., 10. Ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXX, art. 1.

6. Præterea, omne quod se habet ad utrumlibet, indiget, aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

6. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XXIII, in fin., quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malæ voluntatis hominis.

7. Præterea, in cogitatione peccatum consistit; unde dicitur Isa., I, 16 : *Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut videtur : quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata; diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

8. Præterea, Augustinus dicit, lib. XIX *De civitate Dei,* quod nonnullum vitium est cum caro concupiscit adversum spiritum. Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest diabolus causare; quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

9. Præterea Augustinus dicit, *Super Genes. ad litteram,* lib. XII, cap. XV, circa med., quod quando sic species rerum præsentantur homini ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne; hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute angeli boni vel mali. Inordinatio autem quæ est in carne non est sine peccato. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

10. Præterea, Commentator, in XI *Metaph.,* inducit verba Themistii dicentis quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causæ superiores sunt proprie et directe causa ejus quod agitur ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus ejus. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

11. Præterea, Philosophus, II *Ethic. Eudemiorum*[1], sive II *Moralium ad Eudemum,* inquirit quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam; incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia præconsiliatur. Si autem præconsilietur propter aliquod consilium præcedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum; nisi forte aliquis dicat quod hoc est a fortuna; ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat hujus esse aliquam extrinsecam causam, quæ non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

12. Præterea, cujuscumque potestati subjacet motivum, ejus potestati subjacet et motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum, quorum utrumque subjacet potestati diaboli; dicit enim Augustinus in lib. *LXXXIII Quæstionum,* quæst. XII, in princ., scilicet quod est a diabolo. « Serpit hoc malum, per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subjicit, infundit saporibus, et quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ. Ergo in potestate diaboli est quod moveat voluntatem, et ita directe est causa peccati.

13. Præterea, diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Isaiæ, L, 1 : *Ecce iniquitatibus vestris venundati** *estis.* Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

* *In iniquitatibus vestris venditi.*

14. Præterea, Hieronymus dicit quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quædam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. Ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

[1] Al. : « Philosophus, cap. III *Ethicæ eudemicæ,* inquirit, » etc.

15. Præterea, sicut angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum. Sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia, sicut Dionysius dicit, cap. IV *Cœlest. hierar.*, lex divinitatis est ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum ; et ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. IV, a med., quod ad hominis voluntatem causa depravationis ejus redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas humana.

Præterea, Augustinus dicit, in lib. I *De lib. arbit.*, in princ., et cap. XI et XII, quod non est aliquid causa peccati humani ; sed quilibet est causa suæ malitiæ.

Præterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati.

Respondeo dicendum quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est præcipiens ; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens ; et hæc proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. IV, a med. Sic ergo dicendum est quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius ; aut etiam per modum præcipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt. Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cujus actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cujus actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter : uno modo ab exteriori, alio modoab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab objecto apprehenso; nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem ; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, inquantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Objectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositæ veritati. Cujus diversitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur ; naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quæ necessariam cohærentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratæ, quando apparent ; quæ si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquæ conclusiones quæ non necessariam cohærentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quæ necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quæ est naturaliter volita. Manifestum est autem quod hujusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus ; verumtamen necessitas hujus connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt ; et ideo etiam voluntas hominis in

hac vita non ex necesitate Deo adhæret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis, non potest Deo non inhærere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod objectum non ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturæ ad aliquid. Inclinatio autem naturæ est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra, art. 1 et 2 hujus quæst., ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

Ad primum ergo dicendum quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam diaboli, inquantum persuasit primo homini peccatum.

Ad secundum dicendum quod diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam trahere animam in affectum malitiæ, per modum persuadentis.

Ad tertium dicendum quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriorem immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est. Unde diabolus, quamvis ordine naturæ sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem ejus movere; et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

Ad quartum dicendum quod diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus persuadendo.

Ad quintum dicendum quod voluntas, cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

Ad sextum dicendum quod peccatum angeli et hominis non habent ordinem naturæ ad invicem, sed solum ordinem temporis; accidit enim quod diabolus peccavit antequam homo, et potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

Ad septimum dicendum quod in cogitationibus non est peccatum nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum, vel retrahitur a bono; quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quæcumque cogitationes insurgant. Unde non oportet, si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

Ad octavum dicendum quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus ejus potest impediri vel refrenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

Ad nonum dicendum quod hoc quod rerum species vel similitudines non decernantur a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quæ judicare et discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariæ similitudines, inhæretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quæ contradicat, puta sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, et sensus sopitus, inhæretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, et ita in phreneticis. Sic ergo dæmones facere possunt ut homines non discernant species a rebus, inquantum Deo permittente perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanæ, quæ indiget prædictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis. Ligato autem usu rationis, nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiæ. Unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

Ad decimum dicendum quod natura infe-

rior a causis superioribus ex necessitate movetur; et ideo causæ superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie et directe sunt causa naturalium effectuum; sed commemoratio diaboli non ex necessitate movet voluntatem; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum quod Deus est universale principium cujuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra dictum est; sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet hujus aliam extrinsecam causam assignare.

Ad duodecimum dicendum quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est, loc. cit.; et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subjaceat diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

Ad decimum tertium dicendum quod diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

Ad decimum quartum dicendum quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia; Deus enim est actor bonorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens et sicut interius movens; diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est.

Ad decimum quintum dicendum quod angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; et sic etiam diabolus inclinat ad peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo (*a*).

Quarto quæritur utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo. Et videtur quod non. Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in lib. *De eccles. dogmatibus,* cap. LXXXI, in princ. Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

2. Præterea, formæ nobiliori modo sunt in viribus inferioribus quam in materia corporali. Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita; quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, ut Augustinus dicit, in III *De Trin.*, cap. VIII. Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

3. Præterea, Philosophus probat, in VII *Metaph.*, com. XXVIII, quod formæ quæ sunt in materia non causantur a formis quæ sunt extra materiam, sed a formis quæ sunt in materia; sicut forma carnis et ossis causatur a formis quæ sunt in his carnibus et his ossibus. Formæ autem virium sensitivarum sunt receptæ in organo corporali. Ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

4. Præterea, operari præter ordinem naturæ est ejus solius, scilicet Dei, qui ordinem naturæ instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animæ; nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in III *De anima*, II, com. CLXI, et sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo diabolus non potest interiores motus vel actus virium animæ causare, nisi hoc procedat a sensu.

5. Præterea, operationes vitæ producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quædam operationes vitæ. Ergo non possunt causari a diabolo, sed solum ab interiori principio.

6. Præterea, ejusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

7. Præterea, vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritivæ, ut formet carnem aut os. Ergo diabolus non potest causare actum alicujus interiorum virium animæ.

Sed contra est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur; quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens homi-

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXX, art. 2.

nis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter, visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit et per modum persuasionis et per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivæ ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter, quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adjuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cujusdam, ut Dionysius dicit, cap. IV *Cæl. hierar.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 179. Quamvis enim angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam ab interiori procedens, potest tamen imprimere in intellectum, cujus actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem diabolus secundum ordinem suæ naturæ posset homini aliquid persuadere intellectum ejus illuminando, sicut facit bonus angelus; non tamen hoc facit, quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior diaboli et quæcumque ejus revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter a spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in VII *Metaph.*, com. XXVIII; et ideo materia corporalis naturaliter obedit angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum dæmones semina colligere possunt, quæ adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in IV *De Trin.*, III, cap. VIII. Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturæ spirituali non obedit ad nutum. Unde dæmones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit, ubi supra. Quæcumque ergo ex motu locali materiæ corporali accidere possunt nihil prohibet per dæmones fieri, nisi divinitus impediantur. Apparitio autem sive repræsentatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiæ corporalis, sicut Philosophus in lib. *De somno et vigil.*, cap. III, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per dæmones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus dæmones movere possunt interiores spiritus et humores, aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arreptitiis (manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis et dormientibus et ebriis); aliquando autem absque ligamine rationis, sicut et homines vigilantes et usum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum et humorum, species interius conservatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitivum, ut res aliquas imaginentur. Cum ergo dæmones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur, tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam, et in ejus moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur: quia Philosophus, in eodem lib., cap. II, dicit quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur, sicut amans ex modica

similitudine amati. Et ideo dæmones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint spiritus sensibiles abundantes et puri, hebetius cum contrarium fuerit; et hoc modo Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstion.*, quæst. xxii, quod hoc malum per dæmones illatum serpit per omnes sensus. Sic ergo patet quod diabolus interius persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas interiores vel exteriores. Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, inquantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid hujusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et hujusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod cogitationes internas diabolus non potest videre in seipsis, sed in suis effectibus.

Ad secundum dicendum quod non imprimit in imaginationem, causando formam de novo; unde diabolus non posset facere quod cæcus natus imaginaretur colores; sed imprimit per motum localem, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum quod hoc diabolus non facit præter naturæ ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt hujusmodi provenire.

Et per hoc patet solutio ad quintum et sextum.

Ad septimum dicendum quod eodem modo diabolus per aliquam aggregationem spirituum et humorum facere posset quod aliquid citius vel tardius digereretur, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

ARTICULUS V.

Utrum omnia peccata a diabolo suggerantur (*a*).

Quinto quæritur utrum omnia peccata a diabolo suggerantur. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, lib. II, cap. iv, quod omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatæ sunt.

2. Præterea, Dionysius dicit, in cap. iv *De div. nom.*, § 18, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 715, quod « Multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et etiam aliis. »

3. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus Judæis dixit Joan., viii, 44 : *Vos ex patre diabolo estis*. Hoc autem non esset, nisi peccatum omne a diabolo aliqualiter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu diaboli.

4. Præterea, Isidorus dicit, in lib. *De summo bono*, cap. v, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 664 : « Eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes[1] in paradiso decepti sunt. » Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

Sed contra hoc est quod dicitur in lib. *De eccles. dogmatibus*, cap. lxxxii, in princ. : « Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

Respondeo dicendum quod causa alicujus potest aliquid dici dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est occasio combustionis ipsorum : et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto humano genere quædam pronitas ad omnia peccata; et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur aliquis esse causa alicujus, quod operatur directe ad illud, et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati; non enim omnia peccata

[1] « Protoplasti. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. lxxx, art. 4.

committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit, lib. III *Periar.*, cap. II, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum, et hujusmodi, circa quæ inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur et maxime supposita corruptione naturæ. Refrenare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit; et si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu diaboli non proveniat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum ignorantia sit causa peccati (a).

Sexto quæritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. XXIV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 954. Sed involuntarium opponitur peccato; peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit, in lib. *De vera religione*, cap. XIV. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

2. Præterea, causa et effectus conjunguntur. Sed ignorantia et peccatum non conjunguntur; quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, cap. X et XI. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

3. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimo tanta potest esse ignorantia quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa peccati.

4. Præterea, cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere; quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin. nom.*, § 22, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731. Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.

5. Præterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quæ dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum quod ignorantia sit causa peccati.

6. Præterea, ignorantia videtur esse causa innocentiæ vel misericordiæ; dicit enim Apostolus, I ad Tim., I, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed misericordia opponitur peccato; quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

7. Præterea, quatuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato; nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantiæ concupiscentia, neque etiam causa formalis aut movens, quia ignorantia est privatio quædam, privatio autem non habet rationem formæ neque moventis. Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

8. Præterea, sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiæ quam quod ignorantia sit causa peccati.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in II lib. *De summo bono*, cap. XVII: « Tribus modis peccatum geritur, hoc est ignorantia, infirmitate et industria. » Sunt ergo aliqua peccata quæ ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicujus peccati causa.

Præterea, Augustinus dicit, in III *De lib. arbit.*, cap. XVIII, in princ., quod multa per

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 1.

ignorantiam facta recte improbantur. Quæ autem improbantur, proprie sunt peccata. Ergo aliqua peccata per ignoratiam committuntur; et sic ignorantia est quorumdam peccatorum causa.

Respondeo dicendum quod ignorantia potest esse causa peccati, et reducitur ad genus causæ efficientis vel moventis. Sed sciendum quod est duplex movens, ut in VIII *Physicorum*, comm. xxvii, dicitur, scilicet movens per se et movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium et levium movens per se est generans, quod dat gravi vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum; sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnæ. Sciendum est autem quod, cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per hujusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quæ hujusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis. Scientia enim grammaticæ dirigit ad congrue loquendum, et prohibet incongruitatem locutionis; unde ignorantia grammaticæ potest dici causa incongruæ locutionis sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis; et similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit, et ideo ignorantia hujusmodi scientiæ secundum modum prædictum peccati moralis est causa. Sed sciendum quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quæ prohibere potest peccatum; una scilicet universalis per quam judicamus aliquem actum esse rectum vel deformem; et tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliquis considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; etsi per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; et si esset talis ignorantia quæ non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra, art. 8, dicetur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quæ dirigit in moralibus actibus, et prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in III *De anima*. Contingit autem per scientiam alicujus circumstantiæ, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter: alio modo per scientiam circumstantiæ non prohibetur aliquis a peccando simpliciter, sed a tali genere peccati[1]; sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed æstimat esse cervum, emittendo sagittam interficit hominem; et sic ignorantia circumstantiæ causat homicidium, quod est peccatum; nisi sit talis ignorantia, quæ omnino excuset, ut infra (art. eod.), dicetur. Si autem aliquis sagittator velit quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit; unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii, quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus patricidii in omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

Ad primum ergo dicendum quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollatur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria: quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur voluntarium judicatur. Alio modo quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sigittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; et sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

Ad secundum dicendum quod quamvis intellectus et voluntas sint diversæ potentiæ, tamen conjunguntur inquantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est objectum voluntatis; et per consequens ignorantia peccato conjungi potest.

Ad tertium dicendum quod dictum, « Augmentata causa, augetur[2] effectus, » habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cujusmodi est removens prohibens.

Ad quartum dicendum quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa pec-

[1] Al.: « peccandi. » — [2] Al.: « quod augmentata causa, augetur, » etc.

cati, inquantum removet prohibens conversionem peccati.

Ad quintum dicendum quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, et ipsa columnæ remotio; ita etiam causa peccati potest dici et ipsa voluntas carendi scientia, et ipsa scientiæ remotio. Tamen non est dicendum quod solum illa ignorantia sit causa peccati quæ est peccatum; ignorantia enim circumstantiæ non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

Ad sextum dicendum quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum. Nam inquantum tollit scientiam, quæ prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; inquantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, et esse misericordiæ vel innocentiæ causa.

Ad septimum dicendum quod ignorantia reducitur ad genus causæ moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad octavum dicendum quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicujus peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum.

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia sit peccatum (*a*).

Septimo quæritur utrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quod non. Opposita enim sunt unius generis. Unde Augustinus dicit, in V *De Trinit.*, cap. VII, ante med., quod homo et non homo, utrumque secundum substantiam dicitur. Sed ignorantia opponitur scientiæ; scientia autem est in genere habitus. Ergo et ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus; quia peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, gratia magis opponitur peccato quam scientia : quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed pœna. Ergo neque ignorantia, quæ est privatio scientiæ, est peccatum, sed magis pœna.

3. Præterea, in lib. *De regulis theologiæ*, dicitur quod nulla privatio est meritum præmii vel pœnæ. Sed omne peccatum est meritum pœnæ. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio. Ergo ignorantia non est peccatum.

4. Præterea, per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis et brutis commune. Sed in brutis non est peccatum. Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

5. Præterea, si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, et sic voluntatem habet præcedentem. Sed quando voluntas ignorantiam præcedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Retractation.* I, cap. XIII, circa med. : « Qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati. » In sola ergo voluntate actus peccati consistit. Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

7. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De lib. arb.* III, cap. XIX : « Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores, sed si scire neglexeris. » Ipsa ergo negligentia scientiæ est peccatum, et non ignorantia.

8. Præterea, omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur a voluntate : ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

9. Præterea, omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III *Ethic.* Ergo ignorantia, quæ cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

10. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed post pœnitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

11. Præterea, nullum peccatum manet actu et transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu, etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum origi-

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 2.

nale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

12. Præterea, ignorantia continue manet in ignorante. Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinities peccaret.

Sed contra est quod dicitur I ad Corinth., XIV, 38 : *Si quis ignorat, ignorabitur,* scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est peccatum.

Præterea, Augustinus dicit in lib. III *De lib. arb.,* cap. XXIV, quod stultitia est rerum appetendarum et fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum. Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum quod differt nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiæ importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiæ privationem ; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere : hoc enim est de ratione privationis cujuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiæ contrarium, quæ dicitur ignorantia perversæ dispositionis ; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris : unde addit actum quemdam super ignorantiam ; potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc ignorans est, et non errans ; sed quando jam falsam sententiam fert de his quæ nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque præsumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpæ nec pœnæ habet : quod enim aliquis nesciat ea quæ ad ipsum non pertinet scire, vel quæ non est natus scire, nec culpa nec pœna est. Unde in angelis beatis est nescientia, ut Dionysius dicit, cap. II *Cæl. hierar.,* § 2, *Patr. græc. lat.,* t. III, col. 166. Sed ignorantia de se rationem pœnæ dicit, non autem omnis ignorantia habet rationem culpæ ; ignorare enim ea quæ quis non tenetur scire, absque culpa est ; sed ignorantia illa quâ quis ignorat ea quæ tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quæ fidei sunt, quia fides intentionem dirigit ; et tenetur scire præcepta Decalogi, per quæ potest peccata vitare et bonum facere. Unde et coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod., XX. Secretiora autem legis Moyses et Aaron a Domino audierunt. Unusquisque autem super hæc tenetur scire quæ ad suum officium pertinent, sicut episcopus ea quæ pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quæ pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis ; et horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Uno modo secundum se ; et sic non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 2 et 3, quod malum culpæ est privatio ordinis in actu ; malum autem pœnæ est privatio perfectionis a subjecto agente : unde privatio gratiæ vel scientiæ habet rationem pœnæ, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad causam : sicut enim causa scientiæ est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiæ est animum ad sciendum non applicare ; et hoc ipsum quod est non applicare; animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa præcedendi accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo omissio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad id quod ex ea sequitur ; et sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale (*a*), ut dicit Hugo de Sancto Victore, lib. I *De sacram.,* part. VII, cap. XXVI, *Patr. lat.,* t. CLXXVI, col. 298 ; quod sic considerandum est : In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ, quæ pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali justitia, per quam voluntas Deo conjungebatur, fiebat quædam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis et concupiscibilis sortirentur rectitudinem a ratione ; ita subtracta originali justitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et rectitudo in irascibili et concupiscibili ; et

(*a*) « Hoc vitium originis humanæ duplici corruptione naturam inficit, ignorantia scilicet mentem, concupiscentia carnem. »

sic ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

Ad primum ergo dicendum quod privatio scientiæ et gratiæ habet rationem culpæ, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quæ pertinet ad genus actus : non agere enim et agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod cujuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra, quæst. II De malo, art. 2 et 3, dictum est : nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, et non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra quod non omnis ignorantia est peccatum, quæ est causa peccati.

Ad septimum dicendum quod ignorantia quæ est omnino involuntaria non est peccatum : et hoc est quod Augustinus dicit, lib. III, *De lib. arb.*, cap. XIX : « Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores ; » per hoc autem quod addit, « sed si scire neglexeris, » dat intelligere quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quæ quis debet scire.

Ad octavum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adjunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, et tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat ; et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat : et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

Ad nonum dicendum quod, licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam , et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

Ad decimum dicendum quod post pœnitentiam, licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiæ reatus.

Ad undecimum dicendum quod peccatum ignorantiæ non consistit in sola privatione scientiæ, sed in ea simul cum causa præcedente, quæ est negligentia addiscendi. Quæ quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum ; ita est etiam et de ignorantia dicendum.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat (*a*).

Octavo quæritur utrum ignorantia excuset peccatum vel diminuat. Et videtur quod non. Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum ; dicit enim Ambrosius (Ambrosiaster, super illud ad Rom., II, 4 : *An ignoras quod* benignitas Dei*, etc.) : « Gravissime peccas, si ignoras. » Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto. * *Quoniam.*

2. Præterea, in *Decretis* dicitur, XXIV causa, quæst. I, quod ille qui communicavit cum hæreticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum et non excusat.

3. Præterea, ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in III *Ethicor.*, cap. V. Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

4. Præterea, peccatum peccato additum fit majus. Sed ignorantia ipsa est quoddam peeccatum, ut dictum est, art. præced. Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 3 et 4.

5. Præterea, id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato; quia, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, omnis malus ignorans; cui consonat quod dicitur Prov., XIV, 22 : *Errant qui operantur malum.* Ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

Sed contra : peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto vel in parte.

Respondeo dicendum quod, cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, intantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, inquantum tollit voluntarium. Est autem considerandum quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium præcedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiæ ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem ; præcedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis objectum ; et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur voluntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum et aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum : semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitas actus (puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum), sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit ; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quæ tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest præcedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere ; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Job, XXI, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo : *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte, quia non adhibet studium ad cognoscendum, et hæc est ignorantia negligentiæ. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum prætermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quæ cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia juris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat ; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria judicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu ; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur; inquantum ignorantia ipsa est voluntaria, intantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium, et per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget ; ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiæ pati velit ad hoc quod libere peccato inhæreat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat involuntarium in actu se-

quenti; quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quæ est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia præcedens diminuit rationem voluntarii; minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia; et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque et ipse actus sequens et ignorantia præcedens sunt unum peccatum, sicut voluptas et actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest contingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiæ quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo prædictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, et tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi : « Gravissime peccas, si ignoras, » id est periculosissime; quia dum nescis te peccare, remedium non quæris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult ne a peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum; quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quæ in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud Apostoli I ad Timoth., I, 13 : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* mea.

Ad secundum dicendum quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

Ad tertium dicendum quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; et minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

Ad quartum dicendum quod etiam ignorantia quæ est peccatum, inquantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus, et ex hoc peccatum sequens diminuit; et potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

Ad quintum dicendum quod in eo qui peccat per habitum et ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata; unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem ejus qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens, ut dictum est, et diminuit peccatum; hoc enim est ex infirmitate peccare per quod peccatum diminuitur.

ARTICULUS IX.

Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet (*a*).

Nono quæritur utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Et videtur quod non. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cujus voluntate est constitutum ut ab illo præservetur. Sed in voluntate cujuslibet scientis est constitutum ut a peccato præservetur; dicitur enim Eccli., XV, 16 : *Si volueris mandata servare, servabunt te*. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

2. Præterea, nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiæ certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

3. Præterea, nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subjecti, sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed objectum voluntatis, in cujus actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in III *De anima*, com. XLIX et seq. Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

4. Præterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni : nam malum est involuntarium, ut Dionysius dicit cap. IV *De divin. nomin.*, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col 731. Sed inquantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni et non existentis, quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXVII, art. 2.

5. Sed dicebat quod ille qui est sciens in universali potest habere ignorantiam in particulari operabili, et sic peccabit; puta, si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam, æstimet autem nunc esse fornicandum. Sed contra : sicut Philosophus probat, II *Periher.*, cap. ult., opiniones quæ sunt de contradictoriis, sunt contrariæ. Universalis autem negativa et particularis affirmativa sunt contradictoriæ. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

6. Sed dicebat quod opiniones quæ sunt de contradictoriis sunt contrariæ : scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis. — Sed contra : plus distat scientia ab opinione falsa quam opinio vera ; quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

7. Præterea, quicumque scit universale, et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in I *Poster.*, com. XI; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari.

8. Præterea, voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit, lib. I *Periher.*, in princ. Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

9. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei,* cap XX, quod erubescentia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescentia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia aufert peccatum, quod est ex infirmitate. Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

10. Præterea, ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Ps. CXVIII, 128 : *Confige timore tuo carnes meas; a judiciis enim tuis timui.* Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiæ; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quæ consequuntur ex peccato; et sic habet rationem pœnæ. Sed pœna non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

12. Præterea, infirmitas animi attenditur secundum passiones quæ sunt in parte sensitiva. Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quæ est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod conjungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

13. Præterea, passivum magis immutatur a propinquiori activo quam a remotiori. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quæ se tenet ex parte inferiori, quæ carni conjungitur, secundum illud Matth., XXVI, 41 : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

14. Præterea, pars superior animæ, in qua est intellectus et voluntas, imperat inferioribus partibus animæ, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili et concupiscibili, et etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus. Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis secundum infirmitatem passionum immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate

15. Præterea, passionibus neque meremur neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. *De summo bono* II, cap. XVII, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 20, quod quædam peccata ex infirmitate committuntur.

Præterea, Apostolus dicit ad Rom., vii, 5 : *Passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris meis* ut fructificarent morti*. Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom., vi, 23 : *Stipendia peccati mors*. Ergo ex passionibus quæ sunt infirmitates animæ, aliqua peccata committuntur.

* Nostris.

Respondeo dicendum quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi, quæ a peccatis ignorantiæ non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare : et ideo concedendum est quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cujus evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus.

Est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivæ totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo hujusmodi. Sicut autem est quædam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionem : unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animæ infirmitas : et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quæ passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia et hujusmodi. Unde antiqui hujusmodi animæ passiones, ægritudines animæ vocabant, ut Augustinus dicit in lib. *De civitate Dei* XIV, cap. vii, circa fin. Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo hujusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit, in VII *Ethic.*, cap. ii, considerans firmitatem et certitudinem scientiæ, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam ; et omnes virtutes nominabat scientias, et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias ; ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat : quod manifeste contrariatur his quæ quotidie experimur. Et ideo considerandum est quod habere scientiam contingit multipliciter : uno modo in universali, alio modo in particulari : et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiæ radicantur in una anima, cujus intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum : et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiæ, minuitur ejus intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid hujusmodi, impeditur a consideratione scientiæ. Secundo considerandum est quod passiones animæ, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia; concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicujus actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiæ circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiæ, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. Tertio considerandum est quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod considerat non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam hujusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando hujusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum judicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare.

Ad primum ergo dicendum quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut perfecte non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut

dictum est impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

Ad tertium dicendum quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis judicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis judicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem; et tunc est peccatum ex infirmitate.

Ad quintum dicendum quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam aut opinionem veram in actu de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de uno contradictoriorum, et opinionem falsam in actu de alio; actus enim non contrariatur habitui sed actui.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus præconsiliati, consilium vero est quædam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quædam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum judicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens : Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in continente vincit judicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiæ. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat : Nullum peccatum est faciendum; et hoc secundum judicium rationis ; secundum vero motum concupiscentiæ versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum ; sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo : Hoc est peccatum ; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiæ, assumit et concludit sub secundo : Hoc est delectabile ; ergo est prosequendum, et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

Ad octavum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. x, sicut ebrius aliqua verba profert, quæ tamen interius non intelligit ; ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo judicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.

Ad nonum dicendum quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescentiam aut horrorem divinæ offensæ; sed nihil prohibet quin aliquando et ipsa scientia passione vincatur in particulari.

Unde patet solutio ad decimum.

Ad undecimum dicendum quod omnis pœna, sua consideratione a peccato avertit : sed non omnis pœna avertit a peccato, secundum quod jam est illata. Privatio enim gratiæ est pœna quædam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet ; et simile dicendum est de ignorantia.

Ad duodecimum dicendum quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animæ; et ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

Ad decimum tertium dicendum quod ratio est propinquior voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis.

Ad decimum quartum dicendum quod anima præest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini ; sed ratio præest irascibili et concupiscibili, ut Philosophus dicit, in I *Politic.*, cap. III, regali aut

politico principatu, qui ad liberos est; et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.

Ad decimum quintum dicendum quod passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat; sed tamen possunt adjuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

ARTICULUS X.

Utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem (*a*).

Decimo quæritur utrum peccata quæ per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam mortalem. Et videtur quod non. Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed hujusmodi peccata quæ ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie; de his enim Apostolus dicit ad Galat., v, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum, ... ut non quæcumque vultis, illa faciatis.* Ergo hujusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

2. Præterea, nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo judicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

3. Præterea, passio animæ magis de propinquo impedit rationem et voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quæ inordinate committuntur, sicut patet de his quæ fiunt a dormientibus et a phreneticis. Ergo passio animæ multo magis excusat a culpa.

4. Sed dicebat quod passio animæ est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria. — Sed contra: causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpæ mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

5. Præterea, peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; et sic peccata quæ ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom., vii, 5: *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quæ committuntur per passionem sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

Respondeo dicendum quod cum ex infirmitate sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata quandoque sint mortalia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod necessitas quæ est ex suppositione alicujus quod subjacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors illius qui cultello percutitur imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito; posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animæ applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem intantum procederet quod non esset in potestate voluntatis hujusmodi ligamen removere, puta si per aliquam animæ passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano, nisi forte quantum ad principium

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. lxxvii, art. 8.

talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

Ad secundum dicendum quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatæ ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est; et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

Ad tertium dicendum quod removere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut removere passionem animæ; quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset : et similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinat usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

Ad quintum dicendum quod eventus in posterum procedens et improvisus non aggravat in infinitum; sed eventus conjunctus et prævisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut projicere sagittam non est peccatum mortale, sed projicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale; et similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

ARTICULUS XI.

Utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum (*a*).

Undecimo quæritur utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum. Et videtur quod aggravet. Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; magis enim est laudabile et meritorium quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordiæ, quam sine compassione misericordiæ faciat, ut patet per Augustinum, IX *De civit. Dei,* cap. v. Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile et magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est, art. præc. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

2. Præterea, cum omne peccatum sit ex libidine, ut Augustinus dicit, lib. *De lib. arb.,* cap. III, quanto ex majori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido est quædam passio animæ et infirmitas. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

3. Præterea, augmentata causa, augetur effectus, sicut ex majori calore sequitur major calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod major infirmitas sit causa majoris peccati; et sic infirmitas aggravat peccatum.

Sed contra : illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed diminuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed diminuit peccatum.

Respondeo dicendum quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis : uno modo ut præcedens, alio modo ut consequens. Ut præcedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti; quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione præcedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat judicium rationis. Quanto autem judicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum. Unde qui inducitur ad benefaciendum ex judicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione; hic enim interdum errare potest indebite miserendo; et similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat

(*a*) I II *Summæ theol.,* q. LXXVII, art. 6.

quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior; et hoc modo verum est quod ille qui cum majori compassione facit eleemosynam, magis meretur, et qui cum majori libidine facit peccatum, magis peccat; quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cujus principium est in ipso agente; et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum : et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est majus; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus.

ARTICULUS XII.

Utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare (*a*).

Duodecimum quæritur utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare. Et videtur quod non. Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731 : « Nullus intendens ad malum operatur. » Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

2. Præterea, nulla potentia potest moveri nisi in suum objectum. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; et ita nullus potest ex certa scientia peccare.

3. Sed dicendum quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui conjungitur malum, et pro tanto dicitur tendere in malum. — Sed contra : quæ non sunt separata secundum rem, possunt separari secundum actum animæ, tam secundum intellectum quam secundum affectum; possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; et aliquis vult esse abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum conjungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui conjungitur malum.

4. Præterea, denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei, quia secundum hoc de re judicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adjunctum, nisi per accidens; sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens; et sic qui vult aliquod bonum cui conjungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

5. Præterea, quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod conjungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet : quod patet esse falsum.

6. Sed dicendum quod voluntas ejus qui ex malitia peccat, ex se nititur in malum modo prædicto; non autem voluntas ejus qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione. — Sed contra : ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam et naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma et natura non tendit in malum; sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; et sic nullus ex malitia peccabit.

7. Præterea, quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex alio determinante inclinata. Sunt autem differentiæ boni, bonum verum et bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex judicio rationis. Ergo in apparens bonum, cui conjungitur malum, non tendit ex se, sed ex aliquo alio inclinata. Nullus ergo ex malitia peccat.

8. Præterea, malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur vir-

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXVIII, art. 1, 2 et 3.

tuti; quandoque vero sumitur pro pœna, secundum quod Beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam et concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius, scilicet malitia malitiæ; neque iterum secundum quod sumitur pro pœna, quia omnis pœna pertinet ad rationem infirmitatis, et sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconveniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

9. Præterea, contingit interdum quod aliquis aliquod levissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum otiosum, aut mendacium jocosum. Sed peccatum quod est ex malitia dicitur esse gravissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

10. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, quod bonum est principium et finis cujuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio, aut aliquid hujusmodi; vel est finis intentus. Nullus ergo ex malitia peccat.

11. Præterea, si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare. Sed secundum Damascenum, lib. II *De fide orth.*, cap. XXIX, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 967, omne peccatum est ex electione. Ergo omne peccatum esset ex malitia.

12. Præterea, malitia opponitur virtuti, et ita cum virtus sit habitus, malitia etiam est habitus; quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili et concupiscibili, sicut de temperantia et fortitudine Philosophus dicit, in III *Ethic.*, cap. X, quod sunt irrationabilium partium. Harum autem potentiarum animæ non est eligere, sed liberi arbitrii. Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere.

13. Præterea, ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia synderesis nunquam extinguitur, quæ semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

1. Sed contra est quod dicitur Job, XXIV,
Ab eo. 24: *Quasi de industria recesserunt a Deo*, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

2. Præterea, Augustinus dicit, in libro II *Confess.*, cap. VI, quod cum furaretur poma, non ipsa poma, sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. Ergo aliquis ex malitia peccat.

3. Præterea, invidia est malitia quædam. Sed aliqui ex invidia peccant. Ergo aliqui peccant ex malitia.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in III *Ethic.*, cap. I, aliqui posuerunt quod nullus voluntarie est malus; contra quos Philosophus ibidem dicit quod irrationabile est dicere quod aliquis velit adulterium committere, et non velit esse injustus. Cujus ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem; sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur; et similiter mercator projicit merces in mari voluntarie, ne depereat navis. Si ergo contingat quod aliquis intantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterio vel quocumque hujusmodi appetibili, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse conjunctam ei quod vult, non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter, et secundario vult deformitatem, sicut ponit Augustinus exemplum, in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XXII, quod aliquis propter amorem alicujus ancillæ voluntarie sustinet duram servitutem domini ejus. Sed ad hoc quod aliquis intantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat averti a bono incommutabili, potest contingere dupliciter: uno modo ex eo quod nescit illi bono commutabili talem aversionem esse conjunctam, et tunc dicitur ex ignorantia peccare; alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis projicitur sursum; alio modo per formam propriam; et tunc ex seipso inclinatur in illud, sicut cum lapis cadit deorsum. Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile, cui ad-

jungitur deformitas peccati : quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccari, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum est ei jam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud; et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia.

Ad primum ergo dicendum quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum; sed tamen ex consequenti fit aliqui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito.

Ad secundum dicendum quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono conjunctum.

Ad tertium dicendum quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum cui conjungitur malum, et tamen non fertur in malum illud, sicut si aliquis appeteret delectationem quæ est in adulterio, et tamen refugeret [1] adulterii deformitatem et ex hoc etiam delectationem abjiceret; sed aliquando contingit quod aliquis propter delectationem etiam voluntarie incurrit deformitatem culpæ.

Ad quartum dicendum quod illud quod conjungitur bono principaliter desiderato, si sit improvisum et ignotum, non est volitum nisi per accidens; sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid quod nescit esse peccatum, quod tamen in rei veritate peccatum est; talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, jam ex consequenti illud malum vult, ut dictum est, et non solum per accidens.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione; sed in eo qui peccat [2] ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex seipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

Ad sextum dicendum quod forma per quam peccans operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinat per modum cujusdam naturæ.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa, secundum quod interior voluntatis actus seu electio dicitur culpa, et est causa interioris actus; unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

Ad nonum dicendum quod malitia opponitur virtuti, quæ est bona qualitas mentis; peccatum autem veniale non est contrarium virtuti; unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

Ad decimum dicendum quod bonum est principium et finis actionis primo et principaliter; sed secundario et consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quæ tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

Ad duodecimum dicendum quod, sicut passio in irascibili vel concupiscibili existens causat electionem inquantum ligat rationem ad momentum, ita habitus in his potentiis existens causat electionem, inquantum ligat rationem, non jam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formæ immanentis.

Ad decimum tertium dicendum quod ad synderesim pertinent universalia principia juris naturalis circa quæ nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.

Ea vero quæ in contrarium objiciuntur, licet verum concludant, tamen in secundo argumento considerandum est quod, cum Augustinus dicit quod ipsum defectum amavit, non poma quæ furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse vel deformitas culpæ possit esse primo et per se volita; sed primo et per se volitum erat vel gerere morem aliis, vel experientiam habere alicujus, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid hujusmodi. In tertio vero argumento notandum est quod non omne

[1] Al. : « refugit. » — [2] Al. : « in peccato. »

peccatum quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum; quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, sit commissum ex infirmitate vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate (*a*).

Tertio decimo quæritur utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate. Et videtur quod non. Dicitur enim Apocal., III, 15: *Utinam frigidus esses, aut calidus. Sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Calidus enim videtur esse qui bonum operatur; tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinens; omnino autem frigidus qui ex malitia peccat, sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

2. Præterea, Eccli., XLII, 14, dicitur: *Melior est iniquitas viri quam mulier bene faciens;* quod a quibusdam sic intelligitur, ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus et tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est; secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate. Ergo pejus est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

3. Præterea, in *Collationibus Patrum*, collat. IV, et est abbatis Danielis [1], cap. XIX, *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 607, dicitur quod facilius ad fervorem perfectionis pervenit peccator quam monachus remissus et tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo pejus est ex infirmitate peccare quam ex malitia.

4. Præterea, ille periculosissime infirmatur cui nec cibus nec medicina quæ alios juvat, potest prodesse. Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat non prosunt neque scientia neque bonum propositum, quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat.

[1] Sensus est Cassiani.

5. Præterea, quanto aliquis majori passione impellitur ad peccandum, tanto levius peccat. Sed major est impulsio quæ est per habitum quam quæ est passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

6. Præterea, ille qui peccat ex malitia movetur ad malum ex forma sibi inhærente, quæ movet per modum naturæ. Quod autem naturaliter movetur ad aliquid, ex necessitate movetur ad illud, et non voluntarie. Ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie; ergo vel nihil vel minimum peccat.

Sed contra, illud quod inclinat ad misericordiam, alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinat ad misericordiam, secundum illud Psal. CII, 13: *Misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia.

Respondeo dicendum quod peccatum ex malitia commissum, cæteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate: cujus ratio ex tribus apparet. Primo quidem, quia cum voluntarium dicatur cujus principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex præmissis, art. 9 et 10, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio quæ est in appetitu sensitivo, et sic hujusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare), tunc voluntas per seipsam tendit in actum peccati, quasi jam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati; unde peccatum est magis voluntarium, et per consequens gravius. Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quæ cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, pœnitens de peccato commisso; sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXVIII, art. 4.

transit, sed perseverat, ut forma quædam jam immanens et connaturalis facta. Unde qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, et non de facili pœnitent; et ideo Philosophus, in VII *Ethic.*, cap. VIII, intemperatum comparat ei qui continue ab infirmitate gravatur, puta phthysico vel hydropico; incontinentem autem ei qui certis temporibus affligitur et non continue; sicut epileptico. Et sic manifestum est quod gravius et periculosius peccat qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate. Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem; bonum enim proponit et quærit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem; habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus et operabilibus se habet sicut principium in speculativis, ut Philosophus dicit in II *Physicor.*, com. VIII. Ille autem gravissime ignorat et periculosissime qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum.

Ad primum ergo dicendum quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud Apostoli, I Tim., I, 13 : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* mea. Tepidus autem vocatur christianus peccator, qui in eodem genere peccati gravius peccat; secundum illud Apostoli ad Hebr., X, 29 : *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui..... sanguinem testamenti pollutum duxerit?* etc. Unde auctoritas illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum quod, secundum *Glossam* (ordinar.), vir ibi dicitur aliquis discretus et strenuus, qui etsi aliquando peccet, tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta humilitatis et majoris cautelæ; mulier autem ibi dicitur aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam dejicitur. Vel potest dici secundum litteralem sensum, quod *melior est iniquitas viri*, id est vir iniquus, ad commorandum, *quam mulier benefaciens*. Facilius enim homo præcipitaretur in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc patet per hoc quod præmittitur : *In medio mulierum noli commorari,* et per illud quod sequitur : *Et mulier confundens in opprobrium.* Unde hoc non[1] est ad propositum.

Ad tertium dicendum quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit : sed ille qui operatur bonum licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat; unde magis quiescit in statu suo, et non ita de facili transfertur ad meliora.

Ad quartum dicendum quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non juvetur ex scientia et bono proposito, tamen de facili potest postmodum juvari paulatim consuescendo, et resistere potest passioni ; sed ille qui peccat ex malitia difficile reducitur, sicut ille etiam qui errat circa principia, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod impulsio quæ est ex passione, diminuit peccatum, quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quæ est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem; et ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat.

Ad sextum dicendum quod habitus virtutis vel vitii est forma animæ rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturæ est quod sit arbitrio libera; nam habitus virtutis vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

[1] Al. deest « non. »

ARTICULUS XIV.

Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum (a).

Quartodecimo quæritur utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum. Et videtur quod non. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth., XII, 31 : *Qui dixerit contra Spiritum sanctum* verbum, *non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro.* Peccatum autem ex malitia potest esse cordis et operis. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum.

2. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati; habet enim determinatas species, ut patet per Magistrum, XLIII dist. II lib. *Sententiarum*, scilicet obstinationem, desperationem et hujusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati : contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia sicut ex infirmitate et ex ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ, ut patet per id quod habetur Lucæ, XII, 10 : *Ei autem qui in Spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia invenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum.

4. Præterea, peccatum ex malitia dicitur cui complacet[1] malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se, ut Magister dicit, XLIII dist. II lib. *Sentent.* Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati ; et sic cum peccatum in Spiritum sanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

5. Præterea, Augustinus dicit ad Bonifacium comitem, *Epist.* L, non remote a fin., quod omne peccatum, quocumque modo homo se alienaverit a Deo usque ad finem vitæ suæ, est peccatum in Spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate et ignorantia. Ergo non est idem peccare in Spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

6. Præterea, Magister dicit, in II *Sentent.*, dist. XLIII, quod illi peccant in Spiritum sanctum qui putant suam malitiam exsuperare bonitatem divinam. Sed qui sic putant, errant, et omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiæ quam infirmitatis.

7. Præterea, aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter : uno modo sicut ex potentia vel habitu, aut dispositione eliciente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici quod peccans in Spiritum sanctum peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione eliciente actum, quia sic omne peccatum esset in Spiritum sanctum ; nec iterum sicut ex fine movente, quia malitia, inquantum est malitia, non potest esse finis movens; nullum enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731. Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens cui conjungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens, quod est conjunctum malo. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia.

8. Præterea, duplex est malitia : scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam unum de quatuor quæ consequuntur ex peccato primi parentis ; est etiam malitia acta, quæ est peccatum actuale. Sed peccatum in Spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta, quia malitia contracta ad defectum et infirmitatem naturæ pertinet, et sic peccatum in Spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate; neque etiam ex malitia acta, quia sic oporteret quod ante peccatum in Spiritum sanctum semper præcederet peccatum aliquod actuale ; quod non est verum in omni specie peccati in Spiritum sanctum. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

9. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum dicitur a Magistris quod non facile recedat.

[1] Forte « cum placet; » vel « peccare ex malitia dicitur cui, » etc.; cod. Mazarin. : « cui compla- ceat. »

(a) II II *Summæ theol.*, q. XIV, art. 1.

mittitur. Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in lib. *Confess.* VIII, cap. III, quod ex perversa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum ; nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in Spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

Sed contra est quod Magister dicit, XLIII dist. II libri *Sententiarum,* quod ille in Spiritum sanctum peccat cui malitia propter seipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. Ergo idem est peccare ex malitia et peccare in Spiritum sanctum.

Præterea, sicut Patri appropriatur potentia et Filio sapientia, ita Spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate, quæ opponitur potentiæ, dicitur peccare in Patrem; et ille qui peccat ex ignorantia, quæ opponitur sapientiæ, dicitur peccare in Filium. Ergo ille qui peccat ex malitia, quæ opponitur bonitati, dicitur peccare in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quod de peccato in Spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti Doctores qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus, dixerunt quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur cum aliquis Spiritum sanctum blasphemat; sive Spiritus sanctus accipiantur essentialiter, prout tota Trinitas potest dici etiam Spiritus sanctus; sive accipiantur personaliter, secundum quod est tertia in Trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur litteræ Evangelii, unde hæc quæstio sumit originem. Nam cum Pharisæi dicerent Christum in Beelzebub ejicere dæmonia, et divinitatem Christi et Spiritum sanctum per quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi dæmoniorum quod Christus virtute suæ divinitatis aut per Spiritum sanctum operabatur. Unde et peccato in Spiritum sanctum in Evangelio contraponitur peccatum quod est in Filium, id est quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc sæculo neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat spiritum sanctum vel divinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere posset, ut Augustinus objicit, in lib. *De verbis Domini, De sermone Domini,* serm XI, cum tamen Judæis et hæreticis blasphemantibus divinitatem Christi et Spiritum sanctum, non denegetur baptismus in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus, in lib. I *De sermone Domini in monte,* cap. XLIV, peccatum in Spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem et sacramentorum susceptionem, blasphemant Spiritum sanctum non solum verbo, ut infideles blasphemando ipsam personam Spiritus sancti, sed etiam vel corde invidentes veritati et gratiæ quæ est a Spiritu sancto, vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod pharisæi, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti; quia Dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in Spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat : *Aut facite arborem bonam et fructum ejus bonum,* etc., sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque pervenirent. Sed contra hoc iterum objicit Augustinus, in lib. *De verbis Domini,* serm. XI, quia Dominus non dicit quod ei qui peccaverit in Spiritum sanctum, non fiat remissio in baptismate; sed quod non fiat remissio in hoc sæculo vel futuro, quocumque modo. Unde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios; cum tamen nulli peccanti, si pœnituerit, in Ecclesia pœnitentia denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in lib. *Retractationum* I, cap. XIX, addens quod tunc solum impugnator agnitæ veritatis et invidens fraternæ gratiæ dicitur peccare in Spiritum sanctum, quando in hoc perseverat usque ad mortem. Et ad hujus evidentiam considerandum quod ipse circa hoc dicit in lib. *De verb. Domini,* dicit enim ibi, attendendum esse quod non omne quod indefinite in sacra Scriptura proponitur, est universaliter accipiendum; sicut quod dicitur Joan., XV, 22 : *Si non venissem et locutus eis non fuissem* * *peccatum non haberent,* non est sic intelligendum quasi nullum peccatum haberent, sed quia non haberent aliquod unum peccatum, quod commiserunt contemnendo prædicationem et miracula Christi. Sic ergo cum dicitur : *Qui dixerit* verbum *contra Spiritum sanctum,* determinate; et similiter quod dicitur in

* *Locutus fuissem eis.*

Marco et Luca : *Qui in Spiritum sanctum blasphemaverit*, etc., intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemaverit. Est autem attendendum quod verbum contra Spiritum sanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde et opere; et quod multa verba ad idem pertinentia unum verbum dicuntur, sicut frequenter legiter in prophetis : Verbum quod locutus est Dominus ad Isaiam et Hieremiam. Manifestum est autem quod Spiritus sanctus caritas est; per caritatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia; et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus Spiritui sancto, secundum illud Joan., xx, 22 : *Accipite Spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in Spiritum sanctum qui corde et ore et opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo, secundum Augustinum, in *Serm.* xi *de verbis Domini,* impœnitentia perseverans usque ad mortem, est peccatum in Spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur Spiritui sancto, ita et bonitas. Unde Magistri sequentes aliquo modo Augustinum, dixerunt quod ille dicit verbum et blasphemiam in Spiritum sanctum qui peccat ex malitia, quæ contrariatur bonitati et Spiritui sancto. Sic ergo si loquamur de peccato in Spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quæ non sunt contemnenda, sic dici potest quod proprie loquendo de peccato in Spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est, cujus voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam, quod quidem contingit dupliciter. Nam et in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur : vel propter inclinationem, sicut grave deorsum; vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in hujusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti; quandoque vero ex remotione ejus quod prohibebat a peccato, sicut spes et timor Dei, et alia dona Spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in Spiritum sanctum cujus voluntas ex hoc tendit in peccatum, quia abjicit hujusmodi Spiritus sancti retinacula; propter quod et desperatio et præsumptio et obstinatio et hujusmodi ponuntur species peccati in Spiritum sanctum, ut patet per Magistrum, LXIII dist. II *Sententiarum*. Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in Spiritum sanctum, quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra Spiritum sanctum blasphemat; secundum vero alias opiniones oportet dicere quod etiam est quoddam verbum et cordis et operis, quia et corde et opere aliquid dicimus, secundum illud I Corinth., XII : *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto,* id est corde, ore et opere, ut *Glossa* ibidem exponit.

Ad secundum dicendum quod, secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in Spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati; dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abjicit beneficia Spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati, sed quædam peccati circumstantia, quæ potest in quolibet genere peccati inveniri. Et similiter etiam est dicendum, si peccatum in Spiritum sanctum sit finalis impœnitentia, secundum expositionem Augustini, *Serm.* xi *de verbis Domini*.

Ad tertium dicendum quod blasphemia in Spiritum sanctum secundum antiquos sanctos, accipitur prout est speciale peccatum oris; sed secundum Augustinum et magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona Spiritus sancti, sive fiat corde, sive ore, sive opere.

Ad quartum dicendum quod si alieni virtus complaceret propter se propter considerationem alicujus superioris moventis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis; sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad vir-

tutem castitatis; et similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis et præsumptionis, quæ sunt species peccati in Spiritum sanctum.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini; sic autem peccatum in Spiritum sanctum non est speciale genus peccati.

Ad sextum dicendum quod desperatus, qui dicitur peccare in Spiritum sanctum, putat suam malitiam exsuperare bonitatem divinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, inquantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit.

Ad septimum dicendum quod, sicut supra, art. 12 et 13, dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare uno quidem modo sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo, ex malitia peccet; non enim quicumque injusta agit, jam habet habitum injustitiæ; cum homo ex injustis operationibus ad habitum injustitiæ perveniat, ut dicitur in II *Ethicorum*, cap. XIV. Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum qui conjungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione vel ignorantia: et sic etiam manifestum est quod non omnis peccans, ex malitia peccat.

Ad octavum dicendum quod malitia contracta dicitur quædam pronitas quæ ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; et sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati.

Ad nonum dicendum quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem ut possit dici peccatum in Spiritum sanctum; sed et aliis modis peccatum in Spiritum sanctum accipi potest, ut dictum est.

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti (*a*).

Quintodecimo quæritur utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth., XII, quod *qui dixerit* verbum *contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc sæculo neque in futuro*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nunquam remittitur.

2. Sed dicendum quod dicitur non remitti quia de difficili remittitur. — Sed contra est quod dicitur Marc., III, 29: *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habet** *remissionem in æternum, sed reus erit æterni delicti*. Non autem est reus æterni delicti, cujus peccatum dimittitur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remittitur. **Habebit.*

3. Præterea, pro omni peccato quod dimittitur, est orandum. Sed pro peccato in Spiritum sanctum non est orandum; dicitur enim I Joan., ult., 16: *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut oret* quis*. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remittit potest. ** Illo dico ut roget.*

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De Serm. Domini in monte* I, cap. XLIV, paulo a princ., quod tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. Sed cum initium peccati sit superbia, ut dicitur Eccl., XI, nullum peccatum potest sanari nisi per humilitatem; quia contraria contrariis curantur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non potest remitti.

5. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. XVI, quod peccata imbecillitatis et ignorantiæ sunt venialia, non autem peccatum malitiæ. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. Ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum, non est remissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth., XII, 31, quod *omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus*.

Præterea, nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desesperans de remissione

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. XIV, art. 3.

illius peccati non peccaret; quod patet esse falsum.

Præterea Augustinus dicit, *Serm.* XI *de verbis Domini,* a med., quod de nemine desperandum est quamdiu est in via. Sed nullum peccati trahit hominem extra statum viæ. Ergo de nullo homine est desperandum, et sic omne peccatum est remissibile.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis ex præmissis potest esse manifesta. Si enim accipiatur peccatum in Spiritum sanctum secundum acceptionem Augustini, sic planum est quod peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat usque ad mortem etiam absque pœnitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundum quæ attenditur impœnitentia, quam Augustinus ponit *Serm.* XI *de verbis Dom.*, esse peccatum in Spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata levia et venialia, quæ remittuntur in futuro sæculo, ut Gregorius dicit, IV *Dialog.*, cap. XXXIX, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 395. Secundum autem alias acceptiones peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficulter; et hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte pœnæ, ut peccatum dicatur remissibile quod habet aliquam excusationem, ut minus debeat puniri, sicut calor dicitur remitti quando diminuitur; et hoc modo peccatum quod ex ignorantia vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile; quia ignorantia et infirmitas alleviant peccatum, non autem malitia. Similiter etiam aliquam excusationem habere videbantur qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis ejus movebantur ad blasphemandum; sed illi qui blasphemant divinitatem Christi vel virtutem Spiritus sancti, nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleviet. Alio modo potest dici irremissibile quantum ad culpam. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per privationem potentiæ activæ inferioris, licet non excludatur potentia divina. Sicut si dicamus quod Lazarum resurgere est impossibile, sublato vitæ principio creato; non tamen per hoc excludimus quod Deus eum ressuscitare non possit. In eo autem qui peccat in Spiritum sanctum abjiciuntur adminicula remissionis peccati, inquantum aliquis contemnit Spiritum sanctum et dona ejus, quibus fit remissio peccatorum in Ecclesia; et similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, ut supra, art. 12 et 13, dictum est. Et ideo secundum hujusmodi acceptiones peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia quibus homo juvatur ad remissionem peccati; non tamen est irremissibile si consideretur virtus divinæ gratiæ tanquam activum principium, et status liberi arbitrii nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est : *Non remittitur in hoc sæculo neque in futuro,* diversimode secundum sententiam Augustini et aliorum, sicut dictum est. Chrysostomus tamen, *Homil.* XLIII *in Matth.*, facilius se expedit referens ad hoc quod Judæi pro blasphemiis in Christum illatis passuri erant pœnam et in hoc seculo per Romanos, et in futuro sæculo in damnatione inferni.

Ad secundum dicendum quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur æternum delictum, quia quantum est de se, æternitatem habet : sed ex misericordia Dei finiri potest; sicut et caritas dicitur nunquam excidere, quantum est de se, licet quandoque excidat ex vitio peccantis.

Ad tertium dicendum quod peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis usque ad mortem perseverat, et sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis, qui sine pœnitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem, id est quod ex malitia committitur, sic non prohibetur quin aliquis pro eo oret; sed non quicumque, quia non quicumque est tanti meriti ut orando ei gratiam impetrare possit; quia sanatio talium est quasi miraculosa; sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico ut oret quis pro eo, id est quicumque, sed aliquis magni meriti apud Deum.

Ad quartum dicendum quod verbum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possint.

Ad quintum dicendum quod veniale tripliciter dicitur. Uno modo ex genere, sicut

verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo ex eventu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiæ sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habet causam veniæ, quæ alleviat peccatum; et hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis et nescientiæ sunt venialia, non autem industriæ seu[1] malitiæ.

QUÆSTIO IV.

DE PECCATO ORIGINALI[2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum aliquod ex origine contrahatur.

Quæstio est de peccato originali: et primo quæritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccli., xv, 18: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit, dabitur ei**. Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animæ, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in ejus voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

2. Præterea, accidens non traducitur nisi per traductionem sui subjecti. Subjectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in lib. *De eccl. dogmatibus*, cap. xiv, videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

3. Sed dicebat quod licet subjectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quæ est causa peccati. — Sed contra: ad traductionem accidentis non sufficit traductio ejus quod non est sufficiens causa; quia, ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati; quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire; et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicujus peccati.

4. Præterea, peccatum, secundum quod nunc accipitur, est cui debetur pœna et increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio et pœna: sicut enim dicit Philosophus, in III *Ethic.*, cap. i, si quis est cæcus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem si sit cæcus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

5. Præterea, Augustinus, in I *De libero arb.*, in princ., distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpæ, et aliud quod patimur, quod pertinet ad malum pœnæ. Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis; nam passio est effectus illatioque actionis. Ergo nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati, sed solum rationem pœnæ.

6. Præterea, in lib. *De ecclesiast. dogmatibus*, cap. lxxvi, dicitur: « Bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata. » Sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth., vii, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere*. Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

7. Præterea, plus dependet anima a carne postquam ei est unita, quam in ipsa ejus unitione. Sed postquam anima jam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unitione. Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

8. Præterea, si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto majus peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione, magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, majus peccatum contrahant nascendo; quod patet esse falsum: quia non debetur eis major pœna.

9. Præterea, si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. Aut ergo illa

[1] Parm.: « non autem peccatum. »

[2] In octo articulos divisa.

Cod. non habent: Primo enim quæritur utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur; 2° utrum peccatum originale sit concupiscentia; 3° utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subjecto; 4° utrum peccatum originale per prius sit in potentia animæ quam in essentia; 5° utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis; 6° utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam; 7° utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale; 8° utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest : quia corruptionis moralis subjectum non est caro, sed anima. Similiter autem nec naturalis : quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, id est per qualitates activas et passivas ; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

10. Præterea, defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit, in lib. *De conceptu virgin.*, cap. XXIII et XXVI ; et sic cum originalis justitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus prædictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum ; et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originalem transfunderetur.

11. Præterea, secundum Augustinum[1], peccatum originale est carentia originalis justitiæ. Aut ergo originalis justitia conveniebat animæ primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit superaddita[2] ex divina liberalitate. Si autem fuit animæ naturalis, nunquam eam amisisset peccando : quia, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, data naturalia etiam in dæmonibus permanserunt ; et sic etiam omnes homines originalem justitiam haberent : quia quod est naturale uni animæ, est omnibus animabus naturale ; et ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est cum carentia originalis justitiæ. Si autem fuit justitia illa donum superadditum ex liberalitate divina : aut ergo Deus animæ hominis nascentis illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis justitiæ, neque potest anima ejus per carnem infici. Si autem non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo, qui non dedit. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.

12. Præterea, anima rationalis non supervenit alicui formæ præexistenti : quia non adveniret materiæ tanquam forma substantialis, sed tanquam forma[3] accidentalis, quæ advenit subjecto jam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali, deficiant omnes formæ præexistentes, et per consequens omnia accidentia. Cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante. Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

13. Præterea, motus sequitur naturam elementi prædominantis in corporibus mixtis, et per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod prædominatur in composito. Sed anima prædominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur ; anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

14. Præterea, peccatum est cui aliqua pœna debetur : sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua pœna ; nam carentia visionis divinæ, quæ communiter assignatur ei pro pœna, non videtur esse aliqua pœna, quia si homo moreretur absque omni peccato, et gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam, in qua consistit vita æterna, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum* ; et Apostolus dicit, Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.* Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

15. Præterea, sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, et ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam ; et sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro autem sicut causa secunda, et anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, et caro nobilior quam anima hominis generati ; quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

16. Præterea, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

17. Præterea, non potest esse idem causa infectionis peccati et meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius ; puta cum aliquis in gratia existens, ad uxo-

[1] Non Augustinus, sed Anselmus, lib. *De conceptu virginali,* cap. XXVII, *Patr. lat.,* t. CLVIII, col. 461, ubi dicit : « Hoc peccatum quod originale dico aliud intelligere nequeo nisi ipsam justitiæ debitæ nuditatem. » — [2] Parm. : « donum superadditum. » — [3] Non ut in Parm. : « tanquam materia. »

rem accedit causa generandæ prolis, vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

18. Præterea, causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Adæ fuit quoddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

19. Præterea, Dominus dicit, Ezech., XVIII, 4 : *Omnes animæ meæ sunt;* et vers. 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adæ traducitur propter ejus peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Rom., V, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Sed non per imitationem, quia sic per diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sap., II, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte ejus**. Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei,* quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

Respondeo dicendum quod pelagiani negaverunt aliquod peccatum per originem posse traduci. Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factæ per Christum, quæ maxime videtur necessaria fuisse ad abolendum infectionem peccati, quæ a primo parente in totam ejus posteritatem derivata est, dicente Apostolo ad Rom., V, 18, quod *sicut per unius delictum* processum est *in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ.* Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis Ecclesiæ consuetudo habet ab Apostolis derivata, ut Dionysius dicit, in *Eccles. hierar.*, cap. IV. Et ideo simpliciter dicendum est quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros. Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quædam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicujus collegii : et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere; pertinet enim ad eum, inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum facit; sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit, nec proprio arbitrio; sed qui fit a toto collegio, vel a pluribus de collegio, vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Hujusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines, in diversis officiis constituti, sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiæ, I ad Corinth., XII. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis, consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum hujus multitudinis, quæ per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animæ. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius humanæ naturæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo hujus doni totam ejus posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quæ quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui conjungitur; ita et defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem, quæ ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, id est non solum materialiter, sed sicut ab activo principio : sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste

homo est quædam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpæ, ad cujus rationem requiritur quod sit voluntaria : sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanæ naturæ a primo parente propagatæ, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntarium ejus principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpæ, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita hujusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ ; nec ad personam pertinet, nisi inquantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversæ partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et hujusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur ; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit, Rom., v, 12 : *In quo omnes peccaverunt;* quod, secundum Augustinum, lib. I *De nupt. et concup.*, cap. 10, potest intelligi « in quo » scilicet primo homine, vel « in quo » peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam ; unde subjectum hujus peccati est anima, secundum quod est pars humanæ naturæ : et ideo sicut humana natura traducitur, licet anima non traducatur ; ita etiam peccatum originale traducitur, licet anima non traducatur.

Ad tertium dicendum quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa ; sicut et traductio carnis est sufficiens causa materialiter etiam[1] humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod ei quod est per originem contractum, non debetur pœna et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii ; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est, et hoc modo debetur ei increpatio et pœna.

Ad quintum dicendum quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam ; sic enim est quasi a principio intrinseco.

Ad sextum dicendum quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali justitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

Ad septimum dicendum quod, sicut dictum est, peccatum originale per se loquendo est peccatum naturæ, non personæ, nisi ratione naturæ infectæ. Actus autem generationis proprie deservit naturæ, quia ordinatur ad conservationem speciei ; sed carnem jam esse animæ unitam pertinet ad constitutionem personæ ; et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est jam unita.

Ad octavum dicendum quod in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturæ, quod traducitur ex Adam, et vitio personæ, id est patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale inquantum generat ut Adam, non inquantum generat ut Petrus vel Martinus ; id est per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

Ad nonum dicendum quod corruptio quæ est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione vel[1] virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro ejus illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis justitia in alios propagetur ; et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, et quædam intentio ejus ; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem perfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.

Ad decimum dicendum quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum cor-

[1] Parm. : « causa, materialiter tamen, humanæ. » — [1] Parm. : « et. »

poralem. Nam et Boetius dicit, in lib. *De Trin.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIV, col. 1250, quod « formæ quæ sunt in materia, venerunt a formis quæ sunt sine materia ; » et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cujus motum sequitur transmutatio corporalis.

Ad undecimum dicendum quod originalis justitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina ; sed quod huic animæ non detur a Deo, non est ex parte ejus, sed ex parte humanæ naturæ, in qua invenitur contrarium prohibens.

Ad duodecimum dicendum quod in semine est corruptio originalis peccati non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura : quæ quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in lib. *De gener. animalium* II, cap. III, non autem in materia quæ amittit unam formam et recipit aliam.

Ad decimum tertium dicendum quod, sicut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730. Bonum contingit ex tota et integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus ; et ideo defectus qui est ex parte corporis sufficit ad integritatem humanæ naturæ tollendam.

Ad decimum quartum dicendum quod carentia divinæ visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinæ visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato ; sic enim carentia divinæ visionis non est pœna, sed defectus consequens omnem naturam creatam : quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinæ visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina ; et sic carentia visionis divinæ est pœna et originalis et actualis peccati.

Ad decimum quintum dicendum quod duplex est causa. Una principalis quæ agit per propriam formam, et hæc est nobilior quam effectus inquantum est causa. Alia est causa instrumentalis quæ non agit per formam propriam, sed inquantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliorem esse effectu, sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturæ humanæ in prole, et etiam culpæ originalis in anima ejus.

Ad decimum sextum dicendum quod aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quæ vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem ; vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo secundum motum ab alio, et hoc modo instrumentum agit ut ens actu : et sic etiam semen est actu, inquantum est in eo motus et intentio animæ generantis, secundum Philosophum in lib. *De gener. animalium* II, cap. VIII ; et ex hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et originale peccatum.

Ad decimum septimum dicendum quod aliquis vir justus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi ; et sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

Ad decimum octavum dicendum quod Adam inquantum fuit principium humanæ naturæ, habuit rationem causæ universalis, et ita per ejus actum corrupta est tota humana natura, quæ ab eo propagatur.

Ad decimum nonum dicendum quod peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanæ naturæ, ut dictum est ; et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

ARTICULUS II.

Quid sit peccatum originale.

Secundo quæritur quid sit peccatum originale. Et videtur quod sit concupiscentia. Dicit enim Augustinus in lib. *De baptismo parvulorum*, lib. I *De peccat. mer.*, cap. IX : « Adam præter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos ; » unde Apostolus recte ait, Rom., V, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

2. Præterea, Anselmus dicit[1] in lib. *De conceptu virginali*, cap. X, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 444 : « Sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non debe-

[1] Anselmi sensus est.

ret. » Sed, sicut in eodem lib. dicit, « peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere. » Ergo concupiscentia contracta est peccatum originale.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *Retractationum* I, cap. xv, quod concupiscentiæ reatus in baptismate solvitur. Sed proprie solvitur in baptismo reatus originalis peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

1. Sed contra, Damascenus dicit, in lib. II *De fide orthod.*, cap. iv, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875, quod peccatum est « ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam, » in id quod est contra naturam : ex quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis; hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Sed dicebat quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam. — Sed contra : concupiscentia est proprius actus potentiæ concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

3. Præterea, nullum peccatum se habet ad bonum et ad malum. Sed concupiscentia est et boni, puta : sapientiæ; et mali, puta : rapinæ. Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

4. Præterea, concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum, est peccatum actuale, non originale; secundum autem quod nominat habitum, non potest esse peccatum originale : quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis ejus actibus malis non est peccatum; alioquin continue peccaret et continue demereretur; et sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

5. Præterea, omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis : quia, secundum Dionysium, cap. iv *De divin. nom.*, § 26, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 727 : « Nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum. » Similiter etiam nec est habitus acquisitus : quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum, in II *Ethic.*, cap. i et ii ; peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus : quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

6. Præterea, secundum communem theologorum sententiam, in bonis habitus præcedit actum, quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis ; in malis autem actus præcedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia, sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, præcederent peccatum originale ; quod est inconveniens.

7. Præterea, peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, ut in superiorioribus, quæst. præced., art. 8 et seq., habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

8. Præterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, et sic, remanente concupiscentia post baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens; aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adjunctum, et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

9. Præterea, accidens causatur ex principiis subjecti. Sed peccati originalis subjectum est anima ; concupiscentiæ autem non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

10. Præterea, concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundum quod importat necessitatem concupiscendi. Sed hæc necessitas dupliciter intelligi potest. Uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiæ : quæ quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia non manet post baptismum ; originale autem manet actu et transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiæ motus ; sed nec hæc potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter seipsam aut propter aliud. Si propter seipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptis-

mum; si autem propter aliud, scilicet carentiam originalis justitiæ, nec hoc videtur esse possibile : quia necessitas sentiendi hujusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiæ non est peccatum actuale propter hoc quod adjungitur ei carentia gratiæ; alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiæ esset peccatum : quod patet esse falsum, cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiæ motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi hujusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis justitiæ adjunctam; et sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

11. Præterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter; quia concupiscentia est causa originalis peccati, secundum Augustinum, lib. I *De nuptiis et concupisc.*, cap. XXIII et XXIV; causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter, quia causa præcedit effectum; concupiscentia autem non præcedit carentiam originalis justitiæ, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

12. Præterea, sicut in statu naturæ corruptæ concupiscibilis repugnat rationi, ita et irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

1. Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia. Dicit enim Anselmus in lib. *De prædestinatione* (*de concordia prædestinationis et gratiæ,* in cap. quod incipit : « Resta nunc, » parum ante med.), quod humanæ naturæ imputatur ad peccatum originale impotentia justitiam habendi et eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

2. Præterea, in eodem lib. dicitur quod minoratio pulchritudinis humanæ naturæ imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanæ naturæ consistit in splendore scientiæ. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanæ naturæ, sit minoratio scientiæ, scilicet ignorantia.

3. Præterea, Hugo de Sancto Victore dicit, *De sacrament.*, lib. I, part. VII, cap. XXVIII, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 299, quod vitium quod nascendo contraximus, est per ignorantiam in mente, et per concupiscentiam in carne. Sed hujusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

1. Sed contra : ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subjecto. Sed idem non est in diversis generibus, nec in diversis subjectis. Ergo originale peccatum, cum sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

2. Præterea, sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita et inferiores vires, ut generativa, et etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quæ est defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione et omnes defectus inferiorum virium, et etiam ipsius corporis; quod videtur inconveniens.

1. Item, ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis justitiæ. Anselmus enim sic argumentatur in lib. *De conceptu virginali :* Omne peccatum est injustitia, et per consequens excludit aliquam justitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam justitiam quam originalem. Ergo originale peccatum est carentia originalis justitiæ.

1. Sed contra : culpa dicitur per privationem gratiæ gratum facientis. Sed originalis justitia non includit gratiam gratum facientem, quia in originali justitia primus homo conditus fuit, non autem in gratia gratum faciente, ut videtur per Magistrum, in II *Sententiarum*, dist. XXIV. Ergo carentia originalis justitiæ non constituit rationem peccati.

2. Præterea, originalis justitia non restituitur per baptismum, quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis justitiæ, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per baptismum, quod est hæreticum.

3. Præterea, subjectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis justitiæ, non fit ibi mentio de subjecto. Ergo assignatio est insufficiens.

4. Præterea, sicut originalis justitia tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiæ non est ipsum peccatum actuale, sed effectus ejus. Ergo neque carentia originalis justitiæ est ipsum peccatum originale.

1. Item, ostendebatur quod peccatum ori-

ginale sit pœna et culpa, quia super illud Psalmi LXXXIV, 1 : *Benedixisti, Domine, terram tuam,* dicit *Glossa* quod id quod contrahimus ab Adam, est pœna et culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est pœna et culpa.

2. Præterea, Ambrosius dicit quod vitium, sive pœna, naturam corrumpit; culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est et culpa et pœna.

1. Sed contra : Hugo de Sancto Victore dicit, lib. I *De sacram.,* part. VII, cap. XXIII, *Patr. lat.,* t. CLXXVII, col. 296, quod peccatum originale est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas. Sed infirmitas nominat pœnam. Ergo peccatum originale est pœna tantum.

2. Præterea, Anselmus, lib. *De conceptu virginali et peccato originali,* cap. XXVIII, *Patr. lat.,* t. CLVIII, col. 462, loquens de peccato originali, comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris, qui peccavit crimine læsæ majestatis. Sed talis servitus est pœna tantum. Ergo peccatum originale est pœna tantum.

3. Præterea, Augustinus dicit in XV *De civit. Dei,* lib. IV, cap. XIX, quod peccatum originale est languor naturæ. Sed languor nominat pœnam. Ergo peccatum originale est tantum pœna.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis accipi potest ex his quæ supra dicta sunt. Dictum est enim supra, art. præced., quod peccatum originale est hujus personæ vel illius, prout consideratur ut pars quædam multitudinis ab Adam derivatæ, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis; sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate : unde oportet quod ejus similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem. Quæ quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono, et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale ; nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio ejus ad aliquem effectum sine aliquo ordine justitiæ. Jam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, inquantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus. Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiæ amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sic ergo et in his quæ ex ejus stirpe oriuntur, et superior pars animæ caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed superior pars animæ, et etiam quædam inferiorum virium, quæ sunt sub voluntate, et ei natæ sunt obedire, recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpæ : sunt enim culpæ susceptivæ hujusmodi partes. Sed inferiores vires quæ non subduntur voluntati, scilicet potentiæ animæ vegetabilis, et etiam ipsum corpus, suscipit hujusmodi sequelam secundum rationem pœnæ, non secundum rationem culpæ ; nisi forte virtualiter, prout scilicet hujusmodi pœna peccatum consequens, peccati est productiva, secundum quod vis generativa per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem

culpæ, una est quæ omnes alias movet, scilicet voluntas ; omnes autem aliæ moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale ; quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis justitiæ se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis justitiæ ; ita tamen quod carentia originalis justitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale ; sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale ; ut sic intelligatur in peccato originali aversa anima et conversa, sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus et conversus.

Concedendæ sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciebantur, dicendum quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno modo inquantum est animal : et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo inquantum est homo, id est animal ratione : et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus præter ordinem rationis, est contra naturam hominis inquantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale.

Ad secundum dicendum quod, sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam, ita et quod subdatur rationi, est ei naturale, secundum id quod Philosophus dicit in III *De anima*, com. LIX, quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphæra movetur a sphæra.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est quidem boni, secundum quod sequitur ordinem rationis ; est autem mali, secundum quod est præter ordinem rationis ; quia, ut Dionysius dicit in cap. IV *De divin. nominibus*, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 734, Malum hominis est præter rationem esse ; et inde est quod furere præter rationem est malum in homine, quamvis sit bonum in cane.

Ad quartum dicendum quod concupiscentia, secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum ; alio modo ex subtractione ejus quod impediebat : sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediebant, et equus concitatus præcipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum : sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiæ habitus, et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quæ est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis justitiæ, et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personæ, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur ; quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua et actuale : quia actuale peccatum in actu voluntario alicujus personæ consistit ; et ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati ; sed peccatum originale est personæ secundum naturam, quam ab alio traxit per originem ; et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subjecto quod sit susceptivum culpæ. Nam, sicut Augustinus dicit in I *Retractat.*, lib. I *De nuptiis et concupis.*, cap. XXIII, concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta.

Ad quintum dicendum quod, sicut habitus vitiosus qui est proprius hujus personæ est

acquisitus ex actibus hujus personæ, ita et habitualis concupiscentia quæ pertinet ad peccatum naturæ est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis, proprie loquendo, neque infusa.

Ad sextum dicendum quod objectio illa procedit de habitu personali positive dicto : talis autem habitus non est peccatum originale.

Ad septimum dicendum quod sub peccato originali comprehenditur et malitia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo justitiæ originalis, ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali justitia ; et inde incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum. Et sic secundum præmissa, malitia se habet in peccato originali ut formale ; concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur.

Ad octavum dicendum quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium ; sicut corpus dicitur vivum propter animam ; nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis justitiæ; quæ, sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale : unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

Ad nonum dicendum quod accidens naturale causatur ex principiis subjecti ; non autem accidens innaturale, cujusmodi est peccatum originale ; et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

Ad decimum dicendum quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiæ inordinatis ; sed nominat necessitatem sentiendi, quæ quidem manet post baptismum ; sed non manet cum carentia originalis justitiæ, ex qua est reatus pœnæ. Et ideo dicitur quod manet actu et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiæ motus non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire hujusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiæ : quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiæ, quæ est defectus in subjecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturæ; et ideo inordinatio naturæ per subtractionem originalis justitiæ facit rationem originalis peccati.

Ad undecimum dicendum quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio, et hoc modo concupiscentia quæ est in patre ponitur causa originalis peccati quod est in filio, et non est de essentia ejus, sed præcedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem, et sic est causa per modum materiæ, quæ est de essentia rei, et præcedit quodammodo per modum materiæ, sicut et corpus præcedit animam in ordine causæ materialis. Dictum est enim supra quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis justitiæ.

Ad duodecimum dicendum quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali sicut et corruptio concupiscibilis; denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili ; et ad gaudium vel tristitiam terminantur, quæ sunt etiam in concupiscibili ; unde et communiter tam motus concupiscibilis quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundo, quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis ; unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, inquantum per hujusmodi actum traducitur originale peccatum.

Ad illud autem quod quærebatur de ignorantia dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur ; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiæ naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum est quod cum peccatum originale sit peccatum naturæ, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum quod ea quæ non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiva culpæ ; et ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpæ, sed pœnæ tantum. Intellectus autem est susceptivus culpæ ; potest enim aliquis et mereri et demereri per actum intellectus, secundum quod est voluntarius ; et ideo non est simile.

Ad illud autem quod quærebatur de carentia originalis justitiæ, dicendum est quod est sicut formale in originali peccato, ut dictum est.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum quod originalis justitia includit gratiam gratum facientem ; nec credo verum esse quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis justitiæ habeat rationem culpæ ; quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiæ non est sine rectitudine naturæ.

Ad secundum dicendum quod justitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ, sed non quantum ad hoc quod rationi subjiciantur inferiores vires ; ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia quæ manet post baptismum.

Ad tertium dicendum quod in definitione justitiæ ponitur voluntas. « Est enim justitia rectitudo voluntatis, » ut Anselmus dicit lib. *De veritate*, cap. xii, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 481 ; et ideo ex quo justitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subjectum ; sicut si simus ponatur in definitione alicujus, non oportet quod ponatur ibi nasus, quod ponitur in definitione simi.

Ad quartum dicendum quod privatio gratiæ non est in ipso actu, sed in subjecto actus, et ideo non pertinet ad peccatum actuale ; sed carentia originalis justitiæ est in natura ; et ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturæ.

Ad id vero quod quærebatur utrum sit pœna tantum, vel pœna et culpa, dicendum, sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quædam, non habito respectu ad naturam, sic est pœna ; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpæ.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale sit sicut in subjecto, in carne, vel in anima (*a*).

Tertio quæritur in quo sit peccatum originale sicut in subjecto : utrum scilicet in carne, vel in anima. Et videtur quod in carne, et non in anima. Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati, nec etiam ex seipsa, quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum est in anima.

2. Præterea, in quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli, Rom., v, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* Sed anima hujus hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

3. Præterea, Augustinus dicit, in libro *Contra quinque hæreses*, cap. v, quod radii solis sparguntur per fæces, nec inquinantur. Sed anima est quædam lux spiritualis, et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

4. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed pœna peccati originalis est mors, quæ non est solius animæ, sed conjuncti. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in conjuncto.

5. Præterea, verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animæ est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, lib. *De Noe et arca*, cap. xii, a medio, quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis intelligentiam duas dictinctiones considerare oportet. Primo quidem, quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo : uno modo sicut in proprio subjecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subjectum alicujus accidentis coæquatur ipsi accidenti ; puta, si volumus considerare proprium subjectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria hominis, proprium subjectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animæ rationalis, ut

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. lxxxiii, art. 1.

Philosophus probat in I *Ethic.*, cap. vii. Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formæ, vel ejusdem speciei, si sit causa univoca; puta, cum homo generat hominem, vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum; sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recepit instrumentum a causa principali, inquantum movetur ab ea : aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tanquam in proprio subjecto; et aliter in anima artificis tanquam in causa principali; et aliter in serra et securi tanquam in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subjectum peccati cujuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo : et sic peccatum originale est in anima rationali sicut in proprio subjecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanæ naturæ in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est quod duplex est ordo, scilicet naturæ et temporis. Ordine quidem naturæ perfectum est prius imperfecto, et actus potentia; ordine vero generationis et temporis, e converso imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic ergo in ordine naturæ per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.

Ad primum ergo dicendum quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec ex se[1], nec a Deo, sed ex unione ad carnem; sic enim fit pars humanæ naturæ derivatæ ab Adam.

Ad secundum dicendum quod cum peccatum originale sit peccatum naturæ, non pertinet ad animam nisi inquantum est pars humanæ naturæ : humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

Ad tertium dicendum quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adjunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscentur fæcibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatæ, quæ inquinatur ex admixtione, sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum, qui obscuratur.

Ad quartum dicendum quod mors, inquantum est pœna originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione : et sic etiam ista pœna principaliter pertinet ad animam.

Ad quintum dicendum quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu, non autem in causa instrumentali; sic autem est et humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illo organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia (*a*).

Quarto quæritur utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animæ quam in essentia. Et videtur quod sic. Quia, secundum Anselmum, lib. *De concept. virginali*, et *Peccato origin.*, cap. xxvii, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 461, ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis justitiæ. Sed originalis justitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quæ est potentia quædam.

2. Præterea, secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animæ. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

3. Præterea, peccatum originale dicitur esse fomes peccati, inquantum inclinat ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animæ.

[1] Al. : « nec est a se; » Parm. : « nec a se. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. lxxxiii, art. 2.

4. Præterea, peccatum originale est inordinatio quædam, opposita ordinationi originalis justitiæ. Sed inordinatio non potest esse in essentia animæ in qua non est distinctio, quam præsupponit ordo et inordinatio : potentiæ vero animæ distinctæ sunt. Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animæ, sed in potentiis.

5. Præterea, peccatum originale hujus qui nascitur, derivatur a peccato Adæ, quod per prius corrumpit potentias animæ quam essentiam. Sed effectus similatur causæ. Ergo et peccatum originale per prius inficit potentias animæ quam essentiam.

6. Præterea, anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse et vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animæ est defectus vitæ, qui est mors, vel necessitas moriendi. Sed hujus defectus non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Ergo culpa originalis non est in essentia animæ.

7. Præterea, anima non est susceptiva peccati nisi inquantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales. Ergo peccatum per prius est in potentiis animæ quam in essentia.

Sed contra : peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma ejus. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animæ.

Præterea, peccatum originale non est per prius peccatum personæ quam naturæ, ut supra, art. 1 et 2, dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, inquantum est corporis forma ; per potentias autem suas est principium activum quod ad potentias pertinet : actus enim sunt individuorum, secundum Philosophum, I *Metaph.*, non remote a princ. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea, peccatum originale in uno homine est unum ; potentiæ autem sunt multæ, quæ tamen uniuntur in una essentia animæ. Sed unum accidens non est in pluribus subjectis, nisi inquantum uniuntur. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea, peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animæ : quia finis generationis est forma generati. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animæ.

Præterea, peccatum originale, secundum Anselmum (locis in argum. 1° citatis), est carentia originalis justitiæ. Sed originalis justitia fuit quoddam donum datum humanæ naturæ, non personæ, alioquin non fuisset traducta in posteros ; et sic pertinebat ad essentiam animæ, quæ est natura et forma corporis. Pari ergo ratione et peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Præterea, omne illud quod per prius est in potentiis animæ quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad objectum ; quod autem est in anima per comparationem ad subjectum, per prius est in essentia animæ quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad objecta, sed per comparationem ad subjectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis.

Respondeo dicendum quod peccatum originale aliquo modo est et in essentia animæ, et in potentiis, quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerare oportet utrum per prius sit in essentia animæ quam in potentiis. Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiæ autem animæ uniuntur in essentia ejus tanquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit : quia potentiæ animæ etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicujus primæ potentiæ moventis et dirigentis ; sed oportet aliunde hujus veritatis inquisitionem accipere. Et quidem, cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animæ quam in potentiis ; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed si quis dicat quod peccatum originale est per prius in essentia animæ ordine generationis et temporis quam in potentiis animæ, sed in potentiis est prius ordine naturæ, sicut prius dictum est de anima et carne ; hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animæ ad potentias sicut comparatur corpus ad animam : nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam ; materia autem præcedit formam in via ge-

nerationis et temporis, sed forma præcedit materiam in via perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente, tempore, natura et secundum rationem, ut probatur in VII *Metaph.*, com. IV. Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animæ quam in potentiis, et ab essentia animæ derivatur ad potentias; sicut et naturæ processus est ab essentia animæ ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod justitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animæ; erat enim donum collatum naturæ.

Ad secundum dicendum quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, et quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod essentia animæ comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formæ essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem. Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animæ est per prius, principium actionis quam potentia.

Ad quartum dicendum quod inordinatio potentiarum animæ est ex defectu naturæ, qui primo et principaliter respicit essentiam animæ.

Ad quintum dicendum quod in Adam persona corrumpit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animæ quam in essentia; sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

Ad sextum dicendum quod essentia animæ non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum: et sic per prius est peccatum originale in essentia animæ.

Ad septimum dicendum quod ipsæ potentiæ rationales derivantur ab essentia animæ inquantum est agens naturæ: et ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animæ.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis (a).

Quinto quæritur utrum peccatum originale prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. Et videtur quod non. Peccatum enim originale est infectio quædam. Sed inter potentias animæ, generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia, non in voluntate.

2. Præterea, carentia originalis justitiæ, quam Anselmus, loc. cit. in art. præc., dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed hujusmodi rebellio est in inferioribus viribus. Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

3. Præterea, in peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conversio in peccato actuali, sicut supra, art. 2, dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

4. Præterea, peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis justitiæ. Justitia autem est virtus moralis; omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animæ, ut Commentator dicit in III *Ethic.*, cap. X. Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animæ.

5. Præterea, peccatum originale est quædam perversio regiminis animæ. Sed regimen animæ pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

6. Præterea, pœna peccati originalis est carentia visionis divinæ, quæ pertinet ad intellectum. Sed pœna respondet culpæ. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in lib. *De veritate*, cap. XII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 481, quod « Justitia est rectitudo voluntatis. » Sed peccatum originale est privatio originalis justitiæ. Ergo est prius in voluntate.

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXIV, art. 6.

Respondeo dicendum quod subjectum virtutis aut vitii invenitur esse aliqua pars animæ, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia ; sicut irascibilis et concupiscibilis sunt subjectum aliquarum virtutum inquantum participant rationem. Unde oportet dicere quod rationale sit primo et per se subjectum virtutis. Ad hoc ergo quod inveniatur primum subjectum peccati originalis in potentiis animæ, oportet considerare quæ sit illa potentia a qua omnes aliæ habent quod sint susceptivæ peccati; oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animæ. Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur pœna. Ex hoc autem actibus nostris pœna debetur et increpatio, quia sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animæ, quod sint susceptivæ peccati. Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra, art. 3, dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo, vel in actu sicut in proprio subjecto, vel virtute sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, et ad concupiscibilem sicut ad appetentem et imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem et nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quæ inerat viribus superioribus, sicut supra, art. 2, dictum est; et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

Ad tertium dicendum quod aversio sequitur conversionem in via generationis; sed ratio peccati actualis perficitur in aversione; et similiter ratio peccati originalis in justitiæ privatione : et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

Ad quartum dicendum quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quæ sunt circa passiones, quæ sunt irrationabilium partium. Justitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I; unde justitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis quæ sunt susceptivæ virtutis : prudentia quidem in ratione, justitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

Ad quintum dicendum quod perversum regimen rationis non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntarium ; et ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subjectum peccati.

Ad sextum dicendum quod carentia visionis divinæ est pœna in hoc quod repugnat voluntati : hoc enim est de ratione pœnæ, ut supra, quæst. I De Malo, art. 4 et 5, dictum est; et sic, inquantum est pœna, pertinet ad voluntatem.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt (*a*).

Sexto quæritur utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt. Et videtur quod non. Mors enim est pœna originalis peccati. Sed quidam in fine mundi, qui reperientur vivi Domino veniente ad judicium, non morientur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam. Ergo non nascentur cum peccato originali.

2. Sed dicebat quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus, et sic ratio non ex necessitate concludit. — Sed contra : id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem; sicut ex contingenti, quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo et aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum, sed opinabile[1].

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. CXV, tribus primis petitionibus orationis dominicæ poscuntur æterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere quod oratio totius Ecclesiæ non exaudiatur, videtur quod aliqui

[1] Parm. omittit : « sed opinabile. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXI, art. 3.

in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

4. Præterea, nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale : tollitur enim per baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

5. Præterea, Apostolus dicit, Rom., XI, 16 : *Si radix sancta, et rami;* et Dominus dicit, Matth., VII, 17, quod *arbor bona fructus bonos facit.* Si ergo pater est sanctus et bonus, non generat filium peccato originali infectum.

6. Præterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito. Sed peccator generat peccatorem. Ergo et justus generat justum, non ergo infectum originali peccato[1].

7. Præterea, Apostolus dicit ad Rom., V, 15 : *Non sicut delictum* Adæ, *ita et donum* Christi; sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem, ab eo propagatur in filium. Ergo et donum Christi per baptismum ab aliquo derivatum, ab eo transfertur in filium : et sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De baptismo parvulorum :* « Non plus nocuit transgressio primi prævaricatoris quam valuit incarnatio seu redemptio Salvatoris. » Sed redemptio Salvatoris non valet omnibus hominibus. Ergo nec transgressio Adæ nocet omnibus hominibus, et sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccatum.

9. Præterea, corrupto inferiori non corrumpitur superius : non enim sequitur, si non sit homo, quod non sit animal, sed e converso. Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanæ naturæ. Non ergo personalis infectio ipsius Adæ potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

10. Præterea, per baptismum aut tollitur corruptio naturæ, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturæ transfunditur peccatum originale in prolem : si autem non tollitur, æqualiter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis genitæ. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitæ culpa inficietur originali.

11. Præterea, Anselmus dicit, in lib. *De conceptu virginali*, cap. VII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 441, quod « Peccatum non est magis in semine quam in sputo[2]. » Sed nihil potest conferre alteri quod non habet. Ergo generatio quæ fit ex semine Adæ, non causat peccatum originale in prole.

12. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *De perfectione justitiæ,* ratiocinat. IX : « Quod ex necessitate naturæ fit, culpa caret. » Sed quidquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturæ. Ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.

13. Præterea, semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore : anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

14. Præterea, Philosophus dicit in XV *De animalibus*, I *De gener. anim.*, c. XIX, quod semen est superfluum alimenti; et sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut Apostolus dicit, Rom., V. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

15. Præterea, agens proximum plus imprimit quam remotum; cujus signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturæ sicut fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente. Ergo non debet dici quod illi qui nunc generantur, contrahunt peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

16. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De nupt. et concupisc.* I, cap. XXIII et XXIV, quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido; et sic videtur quod si generatio esset sine libidine, peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine, nisi secundum majorem et minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio ejus in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed a causa differenti solum secundum intensio-

[1] Parm. omittit : « Non ergo generat infectum originali peccato. » — [2] « Non magis est in semine culpa quam est in sputo vel in sanguine. »

nem et remissionem non producitur effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

17. Præterea, caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem ; et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

18. Præterea, libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem. Sed neutrum horum invenitur in justis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur, non contrahunt originale peccatum.

19. Præterea, sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 694, ita malum est constrictivum. Sed bonum Adæ, puta pœnitentia ejus, non diffunditur in omnes. Ergo multo minus malum ipsius.

20. Præterea, peccatum ex Adam traducitur in alios, inquantum in Adam peccaverunt. Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum ; non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum, Adam comedente. Ergo neque quod peccaverunt eo peccante ; et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom., V, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors ; et ita mors in omnes transivit**, *in quo omnes peccaverunt.*

* *In omnes homines mors pertransiit.*

Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit in libro *De fide ad Petrum*, cap. II, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

Respondeo dicendum quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato ; sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt[1], quod ex his quæ supra, art. 1, dicta sunt, potest esse manifestum. Dictum enim est supra quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem ; ac si omnes homines, inquantum ab Adam derivantur, sint unus homo, cujus diversa membra sint diversæ personæ. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quæ primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et ab ea derivatur in alias potentias animæ, et etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate ; sic enim actus sunt voluntarii, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio, a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam ; unde Philosophus dicit in II *Phys.*, comment. XXIX, quod pater est causa filii ut movens ; et in libro *De generat. animalium* II, cap. XVIII, dicitur quod in semine est quædam motio ab anima patris, quæ movet materiam ad formam concepti. Sic ergo hujusmodi motio quæ est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt ; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorumdam, ut patet in epistola quam scribit ad Minervium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit ; inter quas recitat quosdam fuisse opinatos quod illi qui in adventu Domini vivi invenientur, nunquam morientur, propter illud quod Apostolus dicit I ad Thes., IV, 16, ex persona eorum loquens : *Nos qui vivimus, simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera ;* quod alii exponunt, non quod non moriantur, sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes ; et hoc communius tenetur.

Ad secundum dicendum quod, dato quod illi qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Pœna enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud Apostoli Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum,* id est necessitati mortis addictum, ut Augustinus

[1] Cod. Mazarin. non habet : « mox in ipsa sua animatione, » quod hic Parm. ed. addit.

exponit, lib. I *De peccatorum meritis*, cap. VI et VII. Potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant, qui tamen nunquam morientur, divina virtute mortem prohibente; sicut potest contingere quod grave generatum deorsum non feratur propter aliquod impediens.

Ad tertium dicendum quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, ut dicit Augustinus in lib. *De sermone Dom. in monte* II, cap. XIII et XVIII.

Ad quartum dicendum quod peccatum originale opponitur justitiæ originali, per quam superior pars animæ et Deo conjungebatur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque corruptione poterat conservare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animæ Deo conjungitur; non autem datur animæ virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione; unde manet post baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia quæ est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animæ participat novitatem Christi; sed quantum ad inferiores animæ vires, et etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quæ est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animæ, sed secundum inferiores et secundum corpus; et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Adæ. Et propter hoc, licet ipse non habeat peccatum originale inquantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito inquantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat; non autem sequitur quod album sit invisibile, si nigrum est visibile[1], quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Adæ, quantum ad inferiores vires et ad ipsum corpus, est communis et justo et peccatori; et secundum hoc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod justus generet prolem sine peccato.

Ad septimum dicendum quod donum Christi est potentius quam delictum Adæ, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriæ, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causæ. Sic enim Christus assumpsit vetustatem pœnæ, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam repararet; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate pœnali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac pœnalitate quæ remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod pœna sit causa culpæ, quia vires inferiores non sunt susceptivæ culpæ nisi inquantum possunt moveri a superioribus; et ideo, remota culpa a superiori parte animæ, non remanet ratio culpæ in inferioribus actu, sed virtute, inquantum sunt generationis humanæ principium.

Ad octavum dicendum quod sicut peccatum Adæ nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

Ad nonum dicendum quod natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur infra fines personæ, et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personæ omnes quæ ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturæ derivatur ad omnes : sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

Ad decimum dicendum quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi; quod quidem impedimentum non est in[2] anima prolis genitæ. Vel dicendum quod infectio naturæ non transit ad animam nisi per actum generationis, quæ

[1] Al. : « invisibile. » — [2] Al. deest « in. »

est actus naturæ; et ideo non transit in animam generantis, sed in animam generati, qui est terminus generationis.

Ad undecimum dicendum quod peccatum non est actu in semine, sed virtute, inquantum est principium generationis humanæ, ut supra dictum est.

Ad duodecimum dicendum quod defectus originalis non habet rationem culpæ ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quæ reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

Ad decimum tertium dicendum quod semen hoc modo agit ad infectionem animæ sicut agit ad completionem humanæ naturæ. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturæ humanæ est in instanti per adventum ultimæ formæ; ita et infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti.

Ad decimum quartum dicendum quod aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam; et ideo ponunt quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse, quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolvitur de substantia alicujus, recedit a natura[1] ipsius, et est in via corruptionis; unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam, quam a materia quæ a priori dispositione recedens, et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturæ humanæ fuerit commutata.

Ad decimum quintum dicendum quod agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter : uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum, vel secundum tempus, vel secundum aliquid hujusmodi accidentale causæ inquantum est causa : et sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, et malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando : et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in libro *De causis*, prop. I, quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda : quia causa secunda non agit nisi ex virtute causæ primæ. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui et non agentis remoti, non est propter defectum influentiæ quæ fit ab agente remoto, sed propter defectum materiæ, quæ non potest recipere tam excellentem formam ; unde si materia sit susceptiva formæ principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agentis propinqui ; sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est; ideo nullus transmittit peccatum originale nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a proximo parente.

Ad decimum sextum dicendum quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra, in solutione ad 3um argum., art. 2, in corp., quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quæ provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrænandi. Sic ergo libido actualis quæ est in coitu, est signum concupiscentiæ habitualis, quæ materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, ut dictum est in solutione ad 3um et 7um arg., scilicet concupiscentia vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causæ.

[1] Al. : « recedit natura. »

Unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur, coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus, cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signato. Objectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior; non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animæ quæ principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus.

Ad decimum septimum dicendum quod caritas diminuit actualem libidinem, inquantum concupiscibilis obedit rationi; non autem sic obedit in statu naturæ corruptæ, quin aliquid de motu proprio retineat, etiam præter ordinem rationis; et ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque caritas viæ augeatur.

Ad decimum octavum dicendum quod in actu generationis, etiam in justis, est actualis libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam, et si contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

Ad decimum nonum dicendum quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo; unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis justitia, quam tamen a Deo habuit: sed malum quod in alios transmittit habuit ex seipso; ut potius dicit possit quod Deus fuisset transfusor boni; homo autem est transfusor mali. Bonum autem pœnitentiæ ipsius non est transfusum ad alios, quia ejus principium fuit gratia personaliter illi homini data.

Ad vicesimum dicendum quod comedere significat actum personalem; sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam; et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

ARTICULUS VII.

Utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant (a).

Septimo quæritur utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic. Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicujus habentis peccatum originale, puta ex costa vel pede vel manu, quam si generetur ex semine.

2. Præterea, Gen., III, dicit quædam *Glossa*, quod in lumbis Adæ tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro ejus in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale est peccatum totius naturæ humanæ, ut supra, art. 1 et 2 hujus quæst., et art. præced., ad argum. 9um, dictum est. Sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

4. Præterea, in generatione hominis et cujuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod unitur materiæ corporali. Ergo licet Adam non peccasset, Eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.

5. Præterea, mors et corruptio quælibet provenit ex necessitate materiæ. Sed materia ministratur a matre. Ergo si Eva fuisset facta mortalis et passibilis peccando, Adam non peccante, filii qui nascerentur, passibiles et mortales fuissent. Sed pœna non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

6. Præterea, Damascenus dicit, in lib. III *Orth. fidei*, cap. II, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 986, quod « Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam. » Non autem potest dici quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus Spiritus sanctus. Si ergo purgatione non præcedente corpus Christi assumptum fuisset de Virgine, con-

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXI, art. 4.

traxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

Sed contra est quod Augustinus dicit, X *Super Genes. ad litt.*, cap. XIX, XX et XXI, quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahæ, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas ex præmissis potest accipi. Dictum est enim supra, art. præced., quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros inquantum posteri moventur a primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiæ non est movere, sed moveri; unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo; sicut nec etiam peccatum originale contraheret, si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis de qua materia formetur, sed a quo agente formetur; quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

Ad primum ergo dicendum quod si aliquis homo formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione; quia generatio unius est corruptio alterius. Unde infectio quæ præcessit in carne non remaneret ad inficiendum animam.

Ad secundum dicendum quod *Glossa* illa non est sic intelligenda, quod locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum; quia si homo post peccatum in paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturæ humanæ in primo parente; locus autem exilii est concomitans ad corruptionem; unde in *Glossa* illa locus ponitur quasi concomitans causam, et non quasi causa.

Ad tertium dicendum quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod filii qui nascerentur ex Adam, ipso non peccante, et Eva peccante, non contraherent originale peccatum[1]: quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam, quæ est in semine maris, secundum Philosophum, I *De gener. animal.*, c. XX. Et ideo, quamvis Eva primo peccaverit, significanter tamen Apostolus dicit quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

Ad quintum dicendum quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, et Eva peccante, mortales et passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater: et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus pœnales sed naturales: sed melius dicendum est quod non essent passibiles neque mortales; si enim Adam non peccasset, transfudisset justitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animæ, per quod excluditur passibilitas et mortalitas.

Ad sextum dicendum quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex Virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Præcessit autem purgatio non tanquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam Verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant (*a*).

Octavo quæritur utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Et videtur quod sic. David enim ex legitimo matrimonio natus dicit, Ps. L, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea;* ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis. Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis. Ergo peccato proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

2. Præterea, sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, et corruptam transmisit in posteros,

[1] Al. deest « peccatum originale. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXI, art. 2.

quia qualem habuit, talem communicavit; ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in seipso, et hujusmodi corruptionem transmittit in posteros; et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut et peccatum primi parentis.

3. Sed dicebat quod in Adam fuit humana natura integra : et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato; in aliis autem hominibus est natura humana jam corrupta; et ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apocal., ult., 2, dicitur : *Qui justus est, justificetur adhuc; et qui in sordibus, sordescat adhuc.* Sed esse[1] in sordibus peccati est esse corruptum. Ergo natura quæ est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi.

4. Sed dicebat quod illa corruptio naturæ quæ fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam; et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati; sed aliæ corruptiones naturæ quæ fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt; et ideo non causant transfusionem originalis peccati. — Sed contra : medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius, sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album. Sed minus corruptum, medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturæ qua transmutatur de integro in corruptum, et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

5. Sed dicebat quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio; et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. — Sed contra : si primo homine non peccante aliquis posterorum ejus peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, et talem transmisisset in posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio. Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturæ principium.

6. Præterea, Exod., xx, 5, dicitur : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem;* quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

7. Sed dicebat quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad pœnam, non autem quantum ad culpam. — Sed contra : effectus non potest esse sine causa sua. Sed pœna est effectus culpæ. Ergo si traducitur pœna, necesse est ut traducatur et culpa.

8. Sed dicebat quod pœna quæ supponit culpam, non semper est in eodem, sed quandoque in alio. — Sed contra : pœna a Deo est, et justa est. Justitia autem est æqualitas quædam. Oportet ergo quod pœna inæqualitatem culpæ ad æqualitatem reducat. Sed hoc non posset esse, nisi in eodem fieret æqualitas per pœnam in quo præcessit inæqualitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. Oportet ergo quod ad eumdem transeat pœna ad quem transit culpa.

9. Præterea, Matth., xxvii, 25, Judæi dixerunt : *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros;* quod exponens Augustinus in quodam *Sermone de Passione,* dicit : « Ecce quæ bona ad heredes suos quodam sacrilegii testimonio transmittunt, macula sanguinis se perfundunt, et posteros perimunt. » Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

10. Præterea, Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit Apostolus, et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit, lib. X *Sup. Gen.,* cap. xix, xx, xxi. Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. Ergo etiam eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

11. Præterea, mors, quæ est privatio vitæ, est pœna originalis peccati. Sed vita hominis semper magis et magis minoratur; in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum pœna crescat, videtur quod augeatur a culpa, et sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

12. Præterea, ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit, IV *Moral.* cap. ii, *Patr. lat.,* t. LXXVII, col. 320. Ergo et in

[1] Parm. : « esse eam in sordibus peccati est esse corruptam. » et addit in notula : forte : « naturam. »

infidelitate damnabantur[1]. Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

13. Præterea, efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata, quæ est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros; unde Hieronymus dicit in libro *De hebraicis quæstionibus in Genes., Patr. lat.*, t. XXIII, col. 985, quod quædam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Æthiopis in pariete depicti[2]. Ergo multo magis turpitudo peccati, quæ est in anima patris et secundum rem et secundum speciem, transit ad posteros.

14. Præterea, magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quæ in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

15. Præterea, secundum jura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum; nam filii servorum[3], quamvis sint ex libera matre geniti, addicuntur servituti; heredes autem alicujus furis obligantur pro furto patris secundum jura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit, lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine læsæ majestatis, portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

16. Præterea, magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, et immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

17. Præterea, ea quæ sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quædam peccata actualia pertinent ad corpus; dicit enim Apostolus, I ad Corinth., VI, 18 : *Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo hujusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

Sed contra : peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non derivantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filii iræ. Ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt.

Præterea, Ezech., XVIII, 20, dicitur : *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

Respondeo dicendum quod super hoc Augustinus quæstionem movet in *Enchiridio*, cap. XLVI et XLVII, et insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cujus evidentiam notandum est quod generans univocum naturam suæ speciei communicat generato, et per consequens omnia accidentia quæ speciem consequuntur; sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quæ aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quæ solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quæ non est virtus in organo corporali : homo enim albus plerumque generat filium album et magnus magnum; nunquam autem grammaticus grammaticum, aut physicus physicum. Quia vero per peccatum gratiæ donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiæ, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanæ quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personæ suæ tantum, sed ratione totius naturæ humanæ ab eo derivandæ, quod donum fuit originalis justitia. Hujus etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animæ, quæ est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animæ partes, quæ continebantur virtute doni prædicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono prædicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum, propter duo : primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturæ; secundo, quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem

[1] Al. : « damnabuntur; » Parm. : « et per infidelitatem damnabantur. » — [2] Cfr. August., q. XCIII *In Genesim.* — [3] Al. : « sacerdotum. »

donum sublatum est per primum peccatum primi parentis; unde rationabiliter et peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiæ quod divinitus confertur alicui ratione personæ suæ tantum, et iterum residet vis ejus in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus ut per hujusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corpori. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adæ, præter primum ejus peccatum, traducuntur in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem, propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum originale in uno homine est unum tantum; sed dicitur pluraliter : *In peccatis concepit me mater mea,* propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem Scripturæ in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Matth., II, 20 : *Mortui* sunt qui quærebant animam pueri;* quod dicitur pro solo Herode. Secundo, quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum; et ita virtute continet in se multa peccata. Tertio, quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas : fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum. Quarto, quia corruptio originalis peccati ad diversas hominis partes pertinet : sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

* De-... ...acti.

Ad secundum dicendum quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros; quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet; quamvis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiæ, vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quæ est donum personale.

Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum et quintum.

Ad sextum dicendum quod hoc dicitur, quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad pœnam. Veruntamen considerandum est quod duplex est pœna. Una spiritualis, quæ pertinet ad animam; et tali pœna filius nunquam punitur pro patre; et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et hæc ratio assignatur Ezech., XVIII, 4 : *Sicut* anima patris mea est, ita et anima filii mea est;* et vers. 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.* Alia pœna est corporalis, vel eorum quæ ad corpus pertinent; et quantum ad hanc pœnam filii pro parentibus puniuntur, præsertim quando conformantur parentibus in culpa; quantum enim ad corpus quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

* Ut anima patris ita.

Ad septimum dicendum quod pœna temporalis qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre præcedentem.

Ad octavum dicendum quod inquantum filius est aliquid patris, sic in pœna filii punitur etiam pater.

Ad nonum dicendum quod sanguis Christi obligat filios Judæorum inquantum sunt imitatores paternæ malitiæ ipsam approbando.

Ad decimum dicendum quod in primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturæ, non tamen secundum communicationem in persona : et ideo peccato subtrahente donum naturæ participamus, non autem peccato subtrahente donum personæ.

Ad undecimum dicendum quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturæ, ut quidam dicunt; alioquin per processum temporis semper magis et magis vita hominis breviaretur, quod patet esse falsum; cum modo tantum homines vivant sicut et in tempore David, qui dicebat, Psal. LXXXIX, 10 : *Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis.* Illa ergo diuturnitas vitæ fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

Ad duodecimum dicendum quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit nisi per virtutem mediatoris Dei et hominis Jesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium (unde non requirebatur quod esset actus fidei formatæ), sed ex parte rei creditæ, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim et sacramenta, quæ postea sunt instituta, valent inquantum sunt quædam fidei

protestationes; unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

Ad decimum tertium dicendum quod imaginatio est vis quædam in organo corporali; unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quæ operatur in semine; et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

Ad decimum quartum dicendum quod ratio illa procedit cæteris paribus.

Ad decimum quintum dicendum quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad pœnam corporalem.

Ad decimum sextum dicendum quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturæ, sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

Ad decimum septimum dicendum quod ille qui fornicatur dicitur peccare in corpus suum, non quia macula hujus peccati sit in corpore, imo est in anima, sicut et gratia cui opponitur; sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, et in quadam corporis resolutione; quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulæ non fit aliqua resolutio corporalis; in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

QUÆSTIO V.

DE PŒNA ORIGINALIS PECCATI [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pœna originalis peccati sit carentia divinæ visionis.

Quæstio est de pœna originalis peccati. Et primo quæritur utrum sit conveniens pœna originalis peccati carentia visionis divinæ. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur II *Physic.*, com. LXII, frustra est quod est ad finem quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum : quæ quidem beatitudo in divina visione consistit. Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit non incurrat reatum carentiæ visionis divinæ.

2. Præterea, Ezech., XVIII, 4, dicitur : *Omnes animæ meæ sunt; sicut anima filii mea est, ita et anima patris* mea est.* Ex quo potest accipi quod omnes animæ immediate sunt a Deo creatæ et quod una non traducitur ab alia. Ergo pœna que tantum pertinet ad animam, non debet aliquis puniri pro peccato originali, quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinæ visionis est pœna ad solam animam pertinens, sicut et ipsa visio divina solius animæ est. Ergo carentia divinæ visionis non est pœna debita originali peccato.

* *Ut anim patri ita et anin filii.*

3. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XCIII, quod mitissima est pœna eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrysostomus dicit, *Super Matth.*, homil. XLVII ad popul. Antioch., quod carentia divinæ visionis est maxima pœnarum, et intolerabilior quam gehenna. Ergo carentia visionis divinæ non est conveniens pœna originalis peccati.

4. Sed dicebat quod sola carentia visionis divinæ est minor pœna quam carentia visionis divinæ cum pœna sensus, quæ debetur peccato actuali. — Sed contra : pœna cum sit quoddam malum, in privatione alicujus boni consistit. Sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quæ privantur; sic enim surditas se habet ad cæcitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam divinæ visionis privatur homo Deo; per pœnam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo hujusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato, non facit magis beatum : dicit enim Augustinus

[1] In quinque articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum pœna originalis peccati sit carentia divinæ visionis; 2° utrum peccato originali debeatur pœna sensibilis; 3° utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali; 4° utrum mors et alii defectus hujus vitæ sint pœnæ originalis peccati; 5° utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

in lib. *Confess.*, V, cap. IV, ad Deum loquens : « Qui te et illa novit, » scilicet creaturas, « non propter illa beatior, sed propter te solum beatus. » Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinæ, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur pœnam sensus.

5. Sed dicebat quod licet non sit minus beatus quantum ad præmium essentiale, est tamen minus beatus quantum ad præmium accidentale. — Sed contra : præmium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cujus est accidens ; non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo. Ergo beatitudo, quæ essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

6. Præterea, cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum, sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur major per adjectionem puncti. Ergo nec per additionem boni creati fit major beatitudo, quæ consistit in fruitione boni increati.

7. Sed dicebat quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur ; et ita qui privatur visione divina non privatur bono infinito. — Sed contra : cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio, privatur ipso viso ; et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione privatur bono infinito.

8. Præterea, ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit : *Ego Dominus merces magna nimis*, Gen., XV, 1. Ergo qui privatur ultima mercede, quæ consistit in divina visione, privatur ipso Deo qui est bonum infinitum.

9. Præterea, peccato originali debetur minor pœna quam peccato veniali ; alioquin pœna peccati originalis non esset mitissima, ut dicit Augustinus. Sed peccato veniali debetur pœna sensibilis, non autem carentia visionis divinæ. Cum ergo indubitanter carentia visionis divinæ sine pœna sensus sit major pœna quam pœna sensus sine carentia visionis divinæ, videtur quod peccato originali non debeatur pro pœna carentia visionis divinæ.

10. Sed dicebat quod peccato veniali debetur carentia divinæ visionis ad tempus, sicut et pœna sensus. — Sed contra : æternitas addita plus aggravat pœnam carentiæ visionis divinæ quam pœna sensibilis temporalis ; unde nullus tam male [1] dispositus est qui non vellet potius quamcumque pœnam temporalem subire quam perpetua visione divina carere. Si ergo peccatum originale punitur perpetua carentia visionis divinæ, magis punitur quam peccatum veniale ; et ita non est mitissima eorum pœna.

11. Præterea, secundum leges dicimus : « Dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit. » Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia. Non ergo ei debetur pœna gravissima, quæ est carentia visionis divinæ.

12. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De duabus animabus*, cap. XI, circa princ. : « Reum tenere quemcumque quia non fecit quod facere non potuit, summæ injustitiæ et insaniæ est. » Sed nihil tale cadit in Deum. Cum ergo puer qui nascitur vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicujus pœnæ.

13. Præterea, peccatum originale est privatio originalis justitiæ, ut Augustinus [2] dicit. Sed habenti originalem justitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinæ.

14. Præterea, ut legitur Genes., III, 12, Adam se excusavit dicens : *Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi, et comedi* : fuissetque sufficiens excusatio, et pœnam non meretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animæ, cujus infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam pœnam.

15. Præterea, homini in naturalibus constituto, etiam si nunquam peccasset, deberetur ei carentia visionis divinæ, ad quam pervenire non potuit nisi per gratiam. Sed pœna proprie debetur peccato. Ergo caren-

[1] Al. : « bene. » — [2] Non Augustinus, sed Anselmus, in lib. *De conceptu virginali*, cap. XXVII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 461.

tia visionis divinæ non potest dici pœna peccati originalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV *Moralium*, cap. XXIV, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 659 : « Peregrina mens lucem, ut est, videre non valet, quia hanc ei captivitas suæ damnationis abscondit [1]. »

Præterea, Innocentius III dicit in *Decretalibus*, lib. III, tit. XLII, cap. « Majores, » quod originali peccato debetur pro pœna carentia visionis divinæ.

Respondeo dicendum quod conveniens pœna originalis peccati est carentia visionis divinæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum ad perfectionem alicujus rei duo pertinere videantur; quorum primum est quod sit capax alicujus boni magni, vel actu habeat illud, aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo vel in paucis : prima conditio præponderat secundæ : multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio vel cum pauco auxilio consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicujus hominis si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinæ, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinæ. Creatura ergo rationalis in hoc præeminet omni creaturæ, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturæ propriæ principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinæ gratiæ. Sed circa hoc considerandum est quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturæ rationali, scilicet auxilium gratiæ gratum facientis, qua quælibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli ad Rom., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna*. Sed præter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suæ compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quæ quodammodo si suæ naturæ relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis pervenire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivæ sub mente intellectuali, est quasi dispositio quædam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis justitiæ subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abjicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens pœna ejus; et ideo conveniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, et per consequens visionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo frustra et vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quælibet res quæ non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum et hominem Jesum Christum per cujus fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in Ps. LXXXVIII, 48, dicitur : *Memorare quæ mea substantia; numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* quod exponens *Glossa*, August., *Concione* II *in Psalm.* LXXXVIII, a med., dicit [2] quod David petit incarnationem Filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

Ad secundum dicendum quod anima hujus pueri qui sine baptismo decedit, non punitur carentia visionis divinæ propter peccatum Adæ secundum quod fuit personale peccatum ejus; sed punitur pro infectione originalis culpæ, quam incurrit ex unione ad corpus, quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Injustum enim esset ut derivaretur reatus pœnæ nisi et derivaretur infectio culpæ;

[1] « Nec tamen (mens) Deum sicut est conspicit, quia hanc in carne corruptibili pondus primæ damnationis premit. » — [2] *Glossa* ordin. : « Dicit hoc David carne positus in Judæis spe in Christo. »

unde Apostolus, Rom., v, 12, præmittit derivationem culpæ derivationi pœnæ, dicens : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.*

Ad tertium dicendum quod gravitas alicujus pœnæ potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum pœnæ; et sic carentia visionis divinæ et fruitionis Dei est gravissima pœnarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur; et sic tanto est gravior pœna, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur: sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium pœnarum sola carentia visionis divinæ, inquantum visio divinæ essentiæ est quoddam bonum omnino supernaturale.

Ad quartum dicendum quod bonum creatum additum bono increato non facit majus bonum, nec magis beatum. Cujus ratio est, quia si duo participantia conjungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid majus; sicut duo calida adjuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit, in lib. *De divin. nomin.*, cap. I, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 590, omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cujuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinæ visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria; quia sicut beatitudo consistit in conjunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo; a cujus quidem similitudine et participatione recedit quis per cujuslibet boni privationem; unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum; quia per bonum additum homo non magis Deo adhæret quam si ei immediate conjungatur; sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

Ad quintum dicendum quod additio præmii accidentalis non facit magis beatum; quia præmium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quædam similitudo et participatio boni increati; ita adeptio boni creati est quædam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

Ad sextum dicendum quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

Septimum et octavum concedimus; qui enim divina visione et fruitione privatur, ipso Deo privatur.

Ad nonum dicendum quod peccatum veniale originali comparatum, quodammodo est majus, et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personæ vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale; quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate hujus personæ, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius, quia privat naturam majori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiæ: et propter hoc debetur ei carentia visionis divinæ, quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

Ad decimum dicendum quod perpetuitas pœnæ consequitur perpetuitatem culpæ, quæ provenit ex carentia gratiæ, quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale: ideo peccato originali debetur pœna perpetua, non autem peccato veniali.

Ad undecimum dicendum quod iste puer decedens sine baptismo, laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit; laboravit tamen vitio proprio, inquantum a primo parente culpam contraxit; et ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

Ad duodecimum dicendum quod puer iste sine baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis; sed habet reatum ex eo quod infectionem culpæ originalis contraxit.

Ad decimum tertium dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis justitiæ; quod tamen credo esse falsum, quia cum originalis justitia primordialiter consistat in subjectione humanæ mentis ad Deum, quæ firma esse non potest nisi per gratiam, justitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem justitiam debebatur visio divina. Sed tamen prædicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit, quia licet originalis justitia gratiam non includeret, tamen erat quædam dispositio quæ præexigebatur ad gratiam : et ideo quod contrariatur originali justitiæ, contrariatur etiam gratiæ, sicut quod contrariatur justitiæ naturali, contrariatur gratiæ, ut furtum, homicidium et alia hujusmodi.

Ad decimum quartum dicendum quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur; et sic etiam anima hujus pueri excusata est a reatu actualis peccati, non autem a reatu originalis, cujus infectionem contrahit per unionem ad carnem.

Ad decimum quintum dicendum quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem pœnæ, sed defectus tantum; et aliud debere non habere, quod habet rationem pœnæ.

ARTICULUS II.

Utrum peccato originali debeatur pœna sensus.

Secundo quæritur utrum peccato originali debeatur pœna sensus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in *Hypognost.*, lib. *De fide et oper.*, cap. III, parum ante med., quod parvuli decedentes sine baptismo experientur gehennam. Sed gehenna nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

2. Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. XXVII : « Firmiter tene et nullatenus dubites parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. » Sed supplicium nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

3. Præterea, Gregorius dicit in IX *Moral.*, cap. XXI, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 877, super illud Job, IX, 17 : *Multiplicavit* vulnera mea sine causa*, quod « A culpa originali[1] sacramenta non liberant; et licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt. » Sed tormentum nominat pœnam sensus. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

* Mu plic

4. Præterea, peccatum originale hujus pueri videtur esse ejusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato actuali primi parentis debetur pœna sensus. Ergo et peccato originali hujus pueri.

5. Præterea, agens conjunctum passibili inducit pœnam sensus. Sed animæ puerorum sunt passibiles, et etiam corpora post resurrectionem, cum non habeant dotem impassibilitatis. Ergo ad præsentiam ignis pœnam sensus patientur.

6. Præterea, post judicium pœna peccatorum consummabitur. Sed pœna puerorum sine baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post judicium consummari, nisi carentiæ visionis divinæ, quam nunquam non[2] sustinent, aliqua pœna sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur pœna sensus.

7. Præterea, pœna debetur culpæ. Sed causa peccati originalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua pœna nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime pœna sensus.

8. Præterea, si aliquis decedat cum peccato originali et veniali simul, patietur perpetuo pœnam sensus. Sed pœna perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali pœna sensibilis perpetua.

Sed contra est quod Bernardus dicit, *Serm.* III *de resurrect.*, parum ante med., quod « sola propria voluntas ardet in inferno. » Sed originale peccatum non est peccatum propriæ voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur pœna sensus.

[1] « Originis... et hic ex proprio nihil egerunt, » — [2] Al. deest « non. » Forte legendum « quam jam sustinent. »

Præterea, Innocentius III dicit in *Decretali,* lib. III, titulo XLII, qui est de baptismo et ejus effectu, cap. « Majores, » quod pœna sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei pœna sensus non debetur.

Respondeo dicendum quod communiter dicitur : Peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ. Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem, quia persona quælibet est alicujus naturæ suppositum ; et ideo ad ea quæ sunt naturæ, per se et immediate ordinatur; ad ea vero quæ sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quæ sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ ; quod autem detrimentum patiatur in his quæ sunt naturæ, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personæ. Ut autem ex præmissis patet, peccatum originale est vitium naturæ, peccatum autem actuale est vitium personæ. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam ; et ideo privatio gratiæ et carentia visionis divinæ debentur alicui personæ non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Pœna autem sensus opponitur integritati naturæ et bonæ ejus habitudini, et ideo pœna sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. Secundo, quia pœna proportionatur culpæ; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile debetur et pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ respondens aversioni, et pœna sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animæ a justitia originali : et ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ. Tertio, quia pœna sensus nunquam debetur habituali dispositioni : non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur ; sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum ; puta, qui non habet scientiam litterarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quæ parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit, *Serm.* XLV *de tempore,* adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni : quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quod nomen tormenti, supplicii, gehennæ, et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro pœna, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam pœnam deberi.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium et ad omnia similia.

Ad quartum dicendum quod in uno peccato primi parentis *omnes peccaverunt,* ut Apostolus dicit Rom., v, sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent ; pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, et est ejus actuale peccatum ; et ideo ei pro hujusmodi peccato pœna actualis debebatur : sed ad alios pertinet per originem, et non per actualem voluntatem ; et ideo aliis pro hujusmodi peccato non debetur pœna sensus.

Ad quintum dicendum quod in statu futuræ vitæ, ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturæ, sed magis secundum ordinem divinæ justitiæ : quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina justitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, pœna sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis tales patientur.

Ad sextum dicendum quod pœna puerorum cum originali decedentium, post judicium consummabitur inquantum ipsi qui punientur hac pœna, consummati erunt per corporum resumptionem.

Ad septimum dicendum quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpæ nisi secundum quod pertingit ad animam ; et ideo pœna non debetur dispositioni carnis; et si aliquando caro puniatur, hoc est propter animæ culpam.

Ad octavum dicendum quod hæc positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum : quia defectus ætatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suæ curam agere : quod si fecerint, jam absque peccato originali erunt, gratia superveniente : si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet, dico quod puniretur pœna sensus æterna. Æternitas enim pœnæ, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiæ, ex qua provenit æternitas culpæ. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui recedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æterna pœna punitur propter gratiæ carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali et veniali peccato.

ARTICULUS III.

Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

Tertio quæritur utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem : sicut patet, si quis cibum non habeat quando est naturæ necessarius, Sed homo naturaliter appetit beatitudinem : tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

2. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adæ. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adæ.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut auctor est Philosophus in V *Metaphys.*, com. VI. Ergo si patiuntur aliquam pœnam, oportet quod inde tristentur.

4. Præterea, in perpetuum separari ab eo quem quis amat est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

Sed contra : dolor pœnæ, seu afflictio pœnæ, debetur delectationi culpæ, secundum illud Apoc., XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei* tormentum et luctum.* Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in pœna erit aliquis dolor sive afflictio.

*Date illi.

Respondeo dicendum quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinæ, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiæ : quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior pœna sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quæ est multo magis pœnalis, et magis opponitur mitissimæ pœnæ, quam Augustinus, *Enchir.*, cap. XCIII, eis attribuit. Et ideo aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et hujus rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt quod animæ puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiæ constitutæ quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale animæ separatæ, ut non minus, sed magis in cognitione vigeat quam animæ quæ sunt hic ; et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. Secundo, quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno, melioris conditionis[1] essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiæ tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit, lib. XI *De civit. Dei,* cap. XXVII, a med., qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam hujus quod non affliguntur, ex dis-

[1] Al. : « cognitionis. »

positione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam cælestem adipisci, ex ejus carentia non dolebunt. Possumus tamen utrumque conjungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod animæ puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animæ separatæ secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quæ hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit, I ad Corinth., II, 9, quod *nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quæ preparavit Deus diligentibus se*[1]; et postea subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum;* quæ quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono animæ puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

Oculus n vidit iis qui ligunt llum.

Ad primum ergo dicendum quod animæ puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali; et ideo de ejus amissione non dolent.

Ad secundum dicendum quod sicut Apostolus dicit Roman., V, majus est donum Christi quam peccatum Adæ; et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adæ.

Ad tertium dicendum quod pœna non semper respondet actuali voluntati; puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante; sed oportet quod pœna semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra, quæst. I De malo, art. 4 et 5, dictum est, cum de malo pœnæ ageretur.

Ad quartum dicendum quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriæ quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quæ cognoscunt.

ARTICULUS IV.

Utrum mors et alii defectus hujus vitæ sint pœna originalis peccati (*a*).

Quarto quæritur utrum mors et alii defectus hujus vitæ sint pœna originalis peccati. Et videtur quod non. Dicit enim Seneca, lib. VI *Naturalium quæstionum*, in fine illius : « Mors est hominis natura, non pœna. » Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

2. Præterea, quidquid communiter invenitur in multis, convenit eis ratione alicujus quod in eis communiter invenitur. Sed mors et alii defectus ad ipsam ordinati, communes sunt homini et aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis. Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpæ, quæ in eis esse non potest. Ergo nec hominibus; et sic non sunt pœna originalis peccati.

3. Præterea, pœna debet esse proportionabilis peccato : Deut.[2], XXV, 2 : *Pro mensura delicti*[*] *erit et plagarum modus*. Sed culpa originalis est æqualis omnibus qui ex Adam nascuntur; defectus autem prædicti non sunt æquales : quia quidam statim nascuntur ægrotativi, quidam diversimode læsi, quidam bene dispositi. Hujusmodi ergo defectus non sunt pœna originalis peccati. * Pec

4. Præterea, hujusmodi defectus sunt quædam pœna sensus. Sed pœna sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile : quæ quidem conversio non est in originali peccato. Ergo hujusmodi defectus non respondet ei pro pœna.

5. Præterea, gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali

[1] Al. : « ut Deus. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXV, per tot.

pœna sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed culpa pertinet ad hominem inquantum est homo. Cum ergo mors et alia hujusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt ; videtur quod hujusmodi defectus non sint pœnæ.

7. Præterea, peccatum originale est privatio originalis justitiæ, quæ inerat homini secundum animam. Sed hujusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro pœna.

8. Præterea, si Adam non peccasset, filii ejus peccare potuissent ; et si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est pœna peccati originalis.

Sed contra est quod dicitur Roman., vi, 23 : *Stipendia peccati mors ;* et Rom., viii, 10 : *Corpus mortuum est propter peccatum.*

Præterea, Genes., ii, 17, dicitur : *Quacumque die comederitis, morte moriemini*.*

*[Q]uo[c]u[m]que [die] comederis eo[,] [m]orte [mor]ieris.

Præterea, Augustinus dicit, in XIII *De Trin.*, cap. xvi et xv *De civit. Dei*, et *Contra epistolam fundamenti*, quod hujusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit, in libro *De summo bono*, quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec alia hujusmodi provenirent. Ergo omnes hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est quod mors et omnes hujusmodi defectus præsentis vitæ sunt pœna peccati originalis. Sed sciendum est quod duplex est pœna. Una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans : sicut videmus quod judex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excæcari ; sed ad cæcitatem ejus consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia hujusmodi : sed ipsa cæcitas est pœna taxata pro peccato : ad hoc enim intendit judex ut peccantem visu privet, sed defectus consequentes non ponderat ; unde contingit quod si plures propter idem peccatum excæcentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in justitiam judicis : quia hujusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad ejus intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suæ conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis justitiæ, per quod præservabatur ab omnibus hujusmodi defectibus : quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet : ad cujus auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quæ diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant æqualem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem et hominem judicem, quod homo judex non potest prævidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare, dum infert pœnam pro culpa ; propter quod rationabiliter hujusmodi incommodorum inæqualitas ejus justitiæ non derogat ; sed Deus omnes eventus futuros prænoscit, unde videretur ad ejus injustitiam pertinere, si æqualiter subjacentibus culpæ, inæqualiter hujusmodi incommoda provenirent.

Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origenes, lib. I *Periar.*, cap. vii et viii, quod animæ antequam corporibus unirentur, diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur, majora vel minora incommoda : et inde est, ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a dæmone, vel cæci nascuntur, vel aliqua hujusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolicæ doctrinæ ; dicit enim Apostolus, Rom., ix, 11, de Jacob et Esau loquens : *Cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent**, etc. Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum quod animæ habuerint merita bona vel mala, antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanæ naturæ, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quælibet pars separata a toto. Inconveniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet ; unde non est rationabile quod animam creaverit ante corpus, sicut neque quod manum formaverit extra hominem.

**Fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali.*

Et ideo aliter est dicendum quod hujusmodi diversitas quæ circa hos defectus accidit in hominibus est a Deo prævisa et ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quæ immediate a Deo creatur, non est inconveniens quod pro peccato patris

filius corporaliter puniatur, licet non pœna spirituali, quæ pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur hujusmodi defectus non ut pœna peccati alicujus, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut ejus qui hoc patitur, aut alterius; sicut Dominus dicit, Joan., IX, 3, de cæco nato : *Neque hic peccavit neque parentes ejus; sed ut manifestentur opera Dei in illo;* quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis per hujusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanæ naturæ pertinet, quæ ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad ejus infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut pœna concomitans.

Ad primum ergo dicendum quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis justitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit; et ideo Seneca et alii gentiles philosophi non consideraverunt hujusmodi defectus sub ratione pœnæ.

Ad secundum dicendum quod aliis animalibus non fuit hujusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt unde hujusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus; et ideo non est similis ratio; sicut in eo qui cespitat propter cæcitatem in qua natus est, hujusmodi cespitatio non habet rationem pœnæ quantum ad justitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui cæcatus est propter crimen, habet rationem pœnæ.

Ad tertium dicendum quod hujusmodi defectus non sunt pœna taxata pro peccato, sed pœna concomitans, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod pœna sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de pœna concomitante.

Ad quintum dicendum quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum; sed recipiendi pro meritis; unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinant vel ad profectum virtutis vel ad evitationem peccati; et inde est quod pueris post mortem non debetur pœna sensus.

Ad sextum dicendum quod aliquid quod in homine habet rationem culpæ, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpæ, quæ consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quæ in brutis esse non potest; et similiter defectus qui sunt communes homini et aliis animalibus, in homine habent rationem pœnæ, quæ consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus. Nam ratio pœnæ et culpæ est hominis secundum quod homo.

Ad septimum dicendum quod per justitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset; et ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis justitia, sequuntur defectus corporales.

Ad octavum dicendum quod secundum quosdam, si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in justitia, et omnes posteri ejus confirmati in justitia nascerentur; et secundum hoc objectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum, quia corporis conditio in primo statu respondebat conditioni animæ; unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam : unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in justitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit; sed posteri ejus morerentur propter peccatum originale.

ARTICULUS V.

Utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales (a).

Quinto quæritur utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Et videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, et per consequens cæteris defectibus subjectus.

2. Sed dicendum quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXV, art. 6.

originalis justitiæ ; unde non est naturale, sed pœnale. — Sed contra : si mors et corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis justitiæ quæ hos defectus prohibebat, sequitur quod hujusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a removente prohibens Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis et naturalis, etiamsi remavens prohibens sit agens voluntarium ; sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, et motus ejus est naturalis. Ergo nihilominus mors et corruptio sunt naturales homini.

3. Præterea, homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori; in ultimo autem statu erit immortalis, quasi non potens mori ; in medio autem statu est omnibus modis mortalis quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quæ est gloria. Ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

4. Præterea, homo secundum conditionem suæ naturæ, si sibi relinquatur, moritur ; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua præter ejus naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis ; sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida. Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

5. Præterea, sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione, non est contra naturam. Ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

6. Præterea, corpus hominis etiam ante peccatum compositum erat ex quatuor elementis, et ita in eo erant qualitates activæ et passivæ. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio ; agens enim naturaliter assimilat sibi patiens ; quo facto corrumpitur passum, et per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

7. Præterea, vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur ; agit enim passum, secundum Philosophum, lib. I *De generat.*, com. LIII. Omne autem finitum, si continue aliquid ab eo abjiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumeretur secundum suam naturam : et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peccatum.

8. Præterea, corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio ; alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

9. Præterea, Augustinus dicit, lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XIX, quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitæ. Sed hoc videtur esse impossibile ; quia si lignum vitæ corruptibile erat, incorruptionem præstare non poterat ; si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non inerat homini ; sed naturaliter et ex necessitate mortuus fuisset.

10. Præterea, quod de se est possibile, nunquam per aliud fit necessarium : unde quod est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile ; corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X *Metaph.*, com. XXVI. Eorum autem quæ genere differunt, non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset.

11. Præterea, si homo ante peccatum poterat non mori, aut posse non mori erat gratiæ, aut naturæ : si gratiæ, ergo poterat mori ; quod est contra Magistrum, XXIV dist., II lib. *Sentent.;* si autem erat naturæ, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli ; homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, et vulneratus in naturalibus, ut dicitur in *Glossa* ordin., Luc., X. Nullo ergo modo ante peccatum inerat posse non mori.

12. Præterea, in omni composito ex contrariis necesse est quod sit inæqualitas, secundum Philosophum. Si enim contraria convenirent æqualiter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero,

sed omnia ex æquo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inæqualitas autem est principium corruptionis ex necessitate : quia id quod est fortius, corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etsi homo non peccasset.

13. Præterea, eamdem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum et post ; alioquin non esset ejusdem speciei. Sed homini post peccatum, secundum naturam suæ substantiæ convenit necessitas moriendi ; ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

14. Sed diceretur quod ante peccatum conservabatur a Deo, ne moreretur. — Sed contra : id ad quod sequuntur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis et non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, et non esse in potentia ; nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente.

15. Præterea, Augustinus dicit, VIII *Sup. Genes. ad litteram,* cap. XXIII et XXIV, colligitur, expresse id habet in VII *De civit. Dei,* cap. XXX, quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus et naturalis corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat. Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

16. Præterea, illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturæ inditas, ut Augustinus dicit, III *De Trin.,* cap. VIII. Justitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo ejus virtute non poterat homo a corruptione præservari.

17. Præterea, quod est in omnibus vel in pluribus non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam.

Sed contra : omne quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuæ beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem.

Præterea, formæ proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quæ est forma humani corporis, est incorruptibilis. Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile, et sic mors et corruptio sunt contra naturam humani corporis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II *Physic.,* com. I et V, naturale dicitur dupliciter : vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia ; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum est naturale igni : et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma et materia, dupliciter dicitur aliquid naturale : vel secundum formam, vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni quod calefaciat, nam actio consequitur formam ; secundum materiam autem, sicut aquæ est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam. Sed id quod consequitur materiam, dupliciter accipi potest : uno modo secundum quod congruit formæ, et hoc est quod agens eligit in materia ; alio modo non secundum quod congruit formæ, imo forte repugnat etiam formæ et fini, sed est ex necessitate materiæ ; et talis conditio non est electa vel intenta ab agente ; sicut artifex qui facit serram ad secandum, quærit ferrum, quia est materia apta ad formam serræ et ad finem ejus propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem, sicut quod est frangibile vel contrahens rubiginem vel aliquid hujusmodi, quæ sunt impeditiva finis ; unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam Philosophus dicit, in XIX *De animalibus,* quod in accidentibus individui non est quærenda causa finalis sed solum causa materialis : proveniunt enim ex dispositione materiæ, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale se-

cundum suam formam, ut intelligere, velle et alia hujusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest : uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiæ tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animæ ad corpus est propter corpus, sed propter animam ; non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum; organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in II *De anima,* com. CVII. Unde corpus congruens tali animæ fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiæ quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cujuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam ; nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quæ est via ad non esse, opponitur ei ; unde Philosophus dicit, in II *De cælo et mundo,* com. XXXVII, quod corruptio seminum et omnis defectus sunt contra naturam particularem hujus rei determinatæ per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cujus virtute reducitur materia in actum cujuslibet formæ ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi ; sed speciali modo corruptio ex necessitate materiæ est præter convenientiam hujus formæ quæ est anima intellectiva. Nam aliæ formæ sunt corruptibiles saltem per accidens ; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens. Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, proculdubio tale corpus esset conveniens animæ secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram, et talem artifex quæreret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem. Et similiter quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiæ sit incorruptibile, aptatur naturaliter animæ incorruptibili corpus organicum licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiæ sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, ejus virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte præservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum : sicut et faber præstaret ferro, ex quo operatur, si posset, quod nunquam frangeretur. Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiæ; sed secundum rationem formæ esset ei conveniens immortalitas ; ad quam tamen præstandam naturæ principia non sufficiunt ; sed aptitudo quædam naturalis ad eam convenit homini secundum animam ; complementum autem ejus est ex supernaturali virtute ; sicut Philosophus dicit in II *Ethic.,* in princ., quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura ; sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et inquantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiæ.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

Ad quartum dicendum quod fervor repugnat aquæ ratione suæ formæ, non autem immortalitas homini, ut dictum est; unde non est simile. Et tamen dicendum est quod ea quæ divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam ; quia inest cuilibet rei creatæ naturalis subjectio ad Creatorem, multo magis quam corporibus inferioribus ad corpora cælestia ; et tamen ea quæ contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem cælestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in III *De cælo et mundo,* com. XX.

Ad quintum dicendum quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum

ad formam ; excedit enim naturam humani intellectus.

Ad sextum dicendum quod ita sunt contrariæ qualitates in corpore mixto sicut sunt contraria elementa in mundo : et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis cælestis, a quo actiones eorum regulantur, ita contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quæ est impressio quædam cælestis corporis : nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis cælestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione cælestis corporis conservatur corpus mixtum in esse ; et inde est quod corpus cæleste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum cælestium. Unde si aliqua forma esset cujus vigor semper remaneret ex impressione suæ causæ, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum.

Ad septimum dicendum quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari ; unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activæ, per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in æstate per solis propinquitatem ; et hoc fit in quolibet corpore mixto, quamdiu durat virtus formæ conservantis elementorum mixtionem.

Ad octavum dicendum quod deperditio humidi quæ fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum ; et sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

Ad nonum dicendum quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu ejus in quo prius fundabatur virtus speciei humanæ. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquæ paulatim minoratur, et tandem deficit ; ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, et tandem deficit; unde animal necesse est diminui, et tandem mori, ut dicitur in I *De generatione*. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitæ, reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute ; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum, virtutem daret in perpetuum durandi (corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat), sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat, ut diutius viveret : et sic inde quousque homo transferretur in statum gloriæ in quo jam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitæ coadjuvabat ad immortalitatem ; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animæ collata.

Ad decimum dicendum quod id quod de sui natura est possibile, nunquam per aliud fit necessarium secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso, fit necessarium per aliud, licet non naturaliter : sicut accidit in omnibus violentis quæ dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in V *Metaph.*, com. VI.

Ad undecimum dicendum quod posse non mori gratiæ erat ; sed non gratiæ gratum facientis, secundum quosdam ; unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat ; et homo in statu illo mereri poterat.

Ad duodecimum dicendum quod inæqualitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formæ, quamdiu a causa sua conservatur.

Ad decimum tertium dicendum quod materia est in potentia ad aliam formam ; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud agens sit fortius quam formæ vigor quem habet ex influentia suæ causæ. Hujus autem formæ quæ est anima humana, causa est solus Deus, cujus virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis : et ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi : sicut etiam manifeste videmus quod per virtutem corporis cælestis formæ materiales conservantur in esse contra actionem corrumpentis.

Ad decimum quartum dicendum quod de ratione potentiæ est quod reducatur in actum ab agente ; sed actus unus in potentia existens, impedit reductionem potentiæ in alium actum ; unde nisi agens fuerit fortius quam virtus formæ quæ est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam

habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius : non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum, si per influxum divinum anima humana potens erat in statu innocentiæ ad resistendum omni contrario agenti.

Ad decimum quintum dicendum quod proprios motus rerum, qui ad earum perfectionem pertinent, Deus sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

Ad decimum sextum dicendum quod ipsa forma est effectus agentis, unde idem est quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiæ, sive in statu gloriæ.

Ad decimum septimum dicendum quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam : hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam, ut dictum est.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, de facili patet solutio per præmissa. Nam illa beatitudo æterna ad quam homo ordinatur est supra naturam; unde non oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animæ humanæ, licet sit corruptibile, ut expositum est.

QUÆSTIO VI.

DE ELECTIONE HUMANA SEU LIBERO ARBITRIO.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat (a).

Quæstio est de electione humana : et unum quæritur hic utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat. Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat. Dicitur enim Hierem., x, 23 : *Non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Sed illud respectu cujus homo habet libertatem ejus est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

2. Sed dicendum quod hoc refertur ad executionem electionum, quæ interdum non sunt in hominis potestate. — Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., IX, 16 : *Non volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis est Dei.* Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

3. Sed dicendum quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; non tamen hoc repugnat libertati. — Sed contra est quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem : quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis cælestis, vel ex actione alicujus alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

4. Præterea, violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariæ electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

5. Præterea, impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei : quia, sicut Augustinus dicit, in *Enchir.*, aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanæ electiones ex immobili electione procedunt.

6. Præterea, nullius potentiæ actus potest esse nisi in suum objectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed objectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electionem boni vel mali.

7. Præterea, omnis potentia ad quam

(a) I *Summæ theol.*, q. LXXXII, art. 1.

comparatur suum objectum ut movens ad mobile, est potentia passiva; et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed objectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile : dicit enim Philosophus, III *De anima*, com. LVI, et XI *Metaph.*, quod appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle.

8. Sed dicendum quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus; non autem respectu eorum quæ sunt ad finem. — Sed contra : sicut finis est objectum voluntatis, ita et quod est ad finem, quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

9. Præterea, ubi est idem motivum et idem mobile, est et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quæ sunt ad finem, idem est quod movetur, scilicet voluntas, et idem est movens : quia ea quæ sunt ad finem non vult aliquis, nisi inquantum vult finem. Ergo est idem modus movendi; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quæ sunt ad finem.

10. Præterea, sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto : cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo objecto.

11. Præterea, dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus : quia omnia secunda moventia movent inquantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes; et ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

12. Præterea, res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum, in VI *Metaph.*, com. VIII, bonum est in rebus, verum autem in mente; et sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

13. Præterea, dilectio, quæ pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quæ pertinet ad intellectum : quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, ut habetur per Dionysium, cap. IV *De divin. nomin.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 694 et seq. Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

14. Sed diceretur quod actio intellectus est secundum motum ad animam; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima : et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo objecto. — Sed contra : assentire pertinet ad intellectum, sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

15. Præterea, si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita : quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita non reducitur in actum alicujus eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam ejus. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quæ faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat, lib. VI *Metaph.*, cap. I et II; quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

16. Præterea, nulla virtus se habens ad contraria est activa; quia omnis virtus activa potest agere id cujus est activa. Possi-

bili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim [1] duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

17. Præterea, voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur ejus dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

18. Sed dicendum quod rationes istæ concludunt de potentia materiali, quæ est in materia, non autem de potentia immateriali quæ est voluntas. — Sed contra : principium totius humanæ cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensum, vel ipsum vel effectus ejus. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum : in effectibus enim ejus qui sub sensum cadunt non inveniuntur duo actus contrarii simul existere, sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum : ergo non possumus judicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

19. Præterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

20. Præterea, secundum Augustinum, in I *De Trin.*, cap. I, ante med., nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur : quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter ejus immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere.

21. Præterea, omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes. Ergo reducuntur in motum cæli qui uniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu cæli, ex necessitate provenit : quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motum autem cælestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum : quia oporteret quod et actus illius impedientis reduceretur in aliquod principium cæleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

22. Præterea, qui facit quod non vult non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult : ad Roman., VII, 15 : *Quod odi malum illud facio.* Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

23. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XXX, circa princ., quod homo male utens libero arbitrio se perdidit [2], et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

24. Præterea, Augustinus dicit in VIII *Confess.*, cap. V, paulo a princ., quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere voluntas ex necessitate moveatur.

Sed contra est quod dicit Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum * in manu consilii sui.* Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quæ est appetitus præconsiliati, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II et III. Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum. ***Reliquit illum.***

Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum, IX *Metaph.*, com. II; sed voluntas est potentia rationalis : est enim in ratione, ut dicitur in III *De anima*, com. XLII. Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

Præterea, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. V, homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate

[1] Al. : « autem. » — [2] Al. : « perdit. »

movetur ad aliquid eligendum ; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum : sed solum id cujus principium est extra ; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti ; violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario ; quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hæc autem opinio est hæretica : tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiæ opiniones : quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiæ moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quæ moralis philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones quæ destruunt principia alicujus partis philosophiæ dicuntur positiones extraneæ, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV *Metaph.*

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quæstionem primo considerandum est quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III *De anima*, com. XLIX et seq. Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quæ est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quæ dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio ; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio : sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam ; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi ; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adæquet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa : sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversæ figuræ domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figuræ. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis, et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus ; sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis ; unde nunc fugit, nunc prosequitur ; in quo convenit cum principio activo humano. Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur : uno modo ex parte subjecti, alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum ; ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum ; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur ; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum. Est autem considerandum quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma ; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus sit ex fine. Si autem consideremus objecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est primum principium in genere causæ formalis, est enim ejus objectum ens et verum ; sed objectum voluntatis est primum principium in genere causæ finalis, nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formæ apprehensæ. Unde et ipsum bonum, inquantum est quædam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum ; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum

potentiarum animæ ex parte objecti specificantis actum, primum principum motionis est ex intellectu : hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem ; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo ; unde et Commentator definit habitum in III *De anima*, com. XVIII, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit.

Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex objecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa ; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum ; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu ; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem ; ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quæ conferunt ad sanitatem ; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quædam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari ; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, et consilium præcedat actus voluntatis ; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt ergo quidam quod iste instinctus est a corpore cælesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum, in III *De anima*, com. XLII, ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis cælestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione cælestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus, in lib. *De anima* II, com. CL, verbum quorumdam dicentium quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque, id est cælum vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. *De bona fortuna*, lib. VII *Moral. ad Eudemum*, cap. XVIII, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus ; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate; si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum ; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt ex necessitate movebit voluntatem ; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ, secundum Boetium, lib. III *De consolat.*, prosa II, *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 724, est « Status omnium bonorum congregatione perfectus. » Dico autem ex necessitate quan-

tum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati non est bonum delectationi, et sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo inquantum una præponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo præeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo inquantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum Philosophum, lib. III *Ethic.*, cap. v, a med., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et ægro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subjacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas præeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quæ non sit naturalis, sed subjacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non judicet de aliquo tanquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte objecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

Ad primum ergo dicendum quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus; et secundum hoc Apostolus dicit quod *non volentis,* scilicet velle, *neque currentis*, currere, sicut primi principii, *sed miserentis est Dei.*

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formæ particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

Ad quartum dicendum quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur; ipsa enim est quæ operatur, sed mota a Deo: et ideo motus ejus quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

Ad quintum dicendum quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, inquantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare: licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle; quia si vellet hoc Deus, fieret; *omnia enim quæcumque voluit Dominus fecit.* Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum; quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus æternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo; propter quod dicitur Isa., LV, 9: *Sicut exaltantur cœli a terra, ita sunt exaltatæ* viæ meæ a viis vestris.*

* Si exalt... sun...

Ad sextum dicendum quod ex hoc quod bonum est objectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel in illud.

Ad septimum dicendum quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum ; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle , ita scilicet quod velit ejus oppositum ; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis inquantum movet intellectum ad suum actum ; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult ; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

Ad octavum dicendum quod finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

Ad nonum dicendum quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quæ sunt ad finem ; sed ita non est in proposito ; nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest ; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quæ ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

Ad decimum dicendum quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus ; nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte objecti est utrobique similitudo ; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab objecto quod est omnifariam bonum, non autem ab objecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum ; ita ètiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti quod potest accipi ut falsum.

Ad undecimum dicendum quod dispositio primi moventis manet in his quæ ab eo moventur, inquantum moventur ab ipso ; sic enim ejus similitudinem recipiunt, non tamen oportet quod totaliter ejus similitudinem sequantur ; unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

Ad duodecimum dicendum quod ex hoc ipso quod verum est intentio quædam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum et magis motivum in ratione objecti ; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est.

Ad decimum tertium dicendum quod amor dicitur transformare amantem in amatum, inquantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam ; cognitio vero assimilat, inquantum similitudo cogniti fit in cognoscente ; quorum primum pertinet ad imitationem quæ est ab agente, quod quærit finem ; secundum vero pertinet ad imitationem, quæ est secundum formam.

Ad decimum quartum dicendum quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quæ habetur in mente ; cui intellectus assentit dum judicat eam esse veram.

Ad decimum quintum dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens ; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur ; sicut causæ naturales, quæ non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat ; quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, vel removendo talem considerationem quæ inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.

Ad decimum sextum dicendum quod Philosophus in VI *Metaph.*, lib. IX, com. IV et X, ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul ; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

Ad decimum septimum dicendum quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quan-

tum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.

Ad decimum octavum dicendum quod principium humanæ cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, inquantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique et semper cognoscitur a nobis per singularia, quæ sunt hic et nunc; et materia prima, quæ est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quæ tamen non sunt simul in materia: ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

Ad decimum nonum dicendum quod ista propositio: « Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam, » quodammodo est vera, et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex æquo correspondens potentiæ ut universale objectum ipsius, veritatem habet propositio; sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub objecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet, una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quæ se habet voluntas, non sunt simul.

Ad vicesimum dicendum quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quæ sunt ad finem.

Ad vicesimum primum dicendum quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus cæleste, sed Deus, ut dictum est, si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus cæleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur; non enim est necessarium quod præsentatis cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quæ directe causantur a corporibus cælestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant; ut enim Philosophus dicit in VI *Metaph.*, com. v, vi et vii, si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquæ causæ, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quæ fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum. Sic ergo occursus impedientis cum sit per accidens, non reducitur in corpus cæleste sicut in causam: agit enim corpus cæleste per modum agentis naturalis.

Ad vicesimum secundum dicendum quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

Ad vicesimum tertium dicendum quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quæ est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quæ est a coactione.

Ad vicesimum quartum dicendum quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis præcipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

QUÆSTIO VII.

DE PECCATO VENIALI[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veniale peccatum dividatur contra mortale.

Quæstio est de veniali peccato; et primo quæritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit, XXII *Contra Faustum,* cap. XXVII, in princ., peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Sed omne peccatum quod est contra legem æternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

2. Præterea, peccatum meretur pœnam secundum suam rationem. Pœnæ autem contrariatur venia, quæ tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

3. Præterea, quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili : quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

4. Præterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturæ. Sed quicumque amat, aut amat ut utens aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit, in I *De doct. christ.*, cap. IV. Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; et sic idem quod prius.

5. Præterea, eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non transit in alterum; nunquam enim albedo fit nigredo, neque e converso. Sed veniale fit mortale : dicit enim quædam *Glossa* Augustini, ut refertur in *Decret.*, dist. XXV, cap. « Unum orarium, » super : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates,* Psal. XXI : « Nihil[2] est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet. » Ergo veniale non debet[3] dividi contra mortale.

6. Præterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per *Glossam* inductam arg. præc. Ergo aut non est peccatum aut est mortale.

7. Præterea, quod disponit ad aliquid non dividitur contra illud : quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

8. Præterea, Anselmus dicit, in lib. I « Cur Deus homo, » cap. XI, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 376, parum a princ., quod « Debitum est quod voluntas creaturæ rationalis sit subdita voluntati divinæ » hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum : quia non subjicit suam voluntatem voluntati divinæ. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

9. Præterea, homo tenetur ex præcepto ut omnia quæ facit ordinet in Deum sicut in finem, dicitur enim I ad Corinth., X, 31 : *Sive manducatis sive bibitis, sive aliquid aliud* facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra præceptum : ergo peccat mortaliter. * Aliu[d] quid.

10. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. XXX, parum a princ. : « Hoc est totum et solum

[1] In duodecim articulos divisa.

Primo enim quæritur utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale; 2° utrum peccatum veniale diminuat caritatem; 3° utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 4° utrum circumstantia faciat de mortali veniale; 5° utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum; 6° utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale; 7° utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter; 8° utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia; 9° utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 10° utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna; 11° utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio; 12° utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquæ benedictæ.

[2] *Glossa* Decreti : « nullum peccatum est adeo veniale quod non fiat criminale dum placet. » — [3] Al. : « dicitur. »

malum hominis uti fruendis, vel frui utendis. » Sed utrumque istorum est peccatum mortale : quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem in Deo[1] quo solo fruendum est ; ille autem qui fruitur utendis constituit ultimum finem in creatura : quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo omne malum culpæ est peccatum mortale.

11. Præterea, cum pœna respondeat culpæ, ubi est eadem pœna videtur esse eadem ratio culpæ. Sed peccato veniali debetur eadem pœna quæ et mortali ; dicit enim Augustinus in quodam *Sermone de Purgatorio*, serm. IV in die Animarum, quod adulari alicui altiori personæ est peccatum veniale ; et tamen clericus pro adulatione degradatur, ut habetur XLVI dist., cap. « Clericus in primo. » Ergo eadem est ratio culpæ venialis et mortalis. Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

12. Sed dicendum quod peccatum veniale differt a mortali, subjecto : nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. — Sed contra : consensus[2] in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in lib. *De Trin.*, lib. XII, c. XII. Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia non est conveniens.

13. Præterea, primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

14. Præterea, illud in quo communicamus cum brutis non videtur esse subjectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

15. Præterea, necessitas excludit rationem peccati ; quia in his quæ ex necessitate fiunt, non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subjicitur necessitati : quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

16. Præterea, Anselmus dicit, lib. *De peccato origin.*, cap. IV, quod sola voluntas punitur. Pœna autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum ; non ergo in sensualitate.

17. Præterea, si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare ; cum secundum Augustinum, XII *De Trin.*, cap. II, in fine, ejus sit inspicere rationes æternas, in quibus non est error : *Errant autem qui operantur malum*, ut dicitur Proverb., XIV, 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires : non est enim hoc in ejus potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit, lib. I *De nuptiis et conc.*, c. XXII. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

18. Item, diceretur quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum ; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. — Sed contra : ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum : constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia juris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem : illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum.

19. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

20. Præterea, ubicumque est invenire majus et minus, est invenire æquale : quia remoto eo quod superabundat a majori, remanet æquale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, et etiam minus. Ergo contingit etiam æqualiter creaturam diligere Deo ; ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

21. Item, diceretur quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. — Sed contra : gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quæ consistit in ordine amoris, secundum Augustinum, in lib.

[1] Al. : « in Deum. » — [2] Al. : « sensus. »

De moribus Ecclesiæ, cap. xv, veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

22. Præterea, ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem; non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

23. Præterea, cuicumque offenditur Deus, ille non habet ejus gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

24. Item, diceretur quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum pœna æterna, peccatum vero veniale pœna temporali. — Sed contra: Augustinus dicit, *Super Joannem*, tract. LXXXIX, quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus pœnæ. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur pœna æterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

Sed contra est quod dicitur I Joan., I, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos**, *seducimus*. Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit, *Tract.* I *in Canon. Joannis*: quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

* *Quoniam peccatum ... ipsi nos.*

Præterea, Augustinus dicit, *Homil.* VII, 41, *super Joannem*, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale contra mortale dividitur.

Respondeo dicendum quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale. Primo quidem modo, quia jam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit, lib. *De paradiso*, c. XIV, a med., quod peccatum mortale per confessionem fit veniale; et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte; et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quæstionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, id est terminationem pœnæ; et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur pœnam æternam, et sic veniam excludit, id est terminationem pœnæ; et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est quod differunt quidem secundum reatum: nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum vero veniale pœnam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis; non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur; sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum; nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quærimus: quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso. Differentia autem quæ est ex parte subjecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subjectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum Philosophum, in lib. *Ethic.*, lib. I, cap. ult., et lib. VI, cap. I: quia virtus moralis est in rationali participative, id est in appetitiva; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum: quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in objiciendo, arg. 13, est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia, quæ est secundum modum diligendi, constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt

peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium jocosum, et hujusmodi; sunt autem quædam quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia et hujusmodi. Diversitas autem quæ est ex parte actus voluntatis non diversificat genera exteriorum actuum : nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam : similiter aliquid quod est veniale ex suo genere potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua objecta; unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum, considerandum est quod peccatum consistit in quadam deordinatione animæ, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animæ; et hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales, ita sunt quædam peccata quasi curabilia, quæ dicuntur venialia, et quædam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis, per quem tollitur aliquod principium vitæ. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitæ, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitæ, quæ[1] per principia vitæ reparari possunt; puta, febris tertiana, quæ consistit in superabundantia choleræ, quam virtus naturæ superare potest. Principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in VI *Ethic.*, lib. VII, cap. VIII, a med. Unde principium spiritualis vitæ, quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi : *finis* enim *præcepti est caritas,* ut dicitur I ad Tim., I, 5. Per caritatem enim anima conjungitur Deo, qui est vita animæ, sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitæ per quod iste defectus reparetur : sed reparari potest per Spiritum sanctum; quia, sicut dicitur Roman., V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale; quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitæ, omnes defectus reparari possunt : *Universa enim delicta operit caritas,* ut dicitur Proverb., X, 12. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter : uno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est potentiæ talis cujus non est ordinare ad finem, et ideo nec ejus est averti a fine; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum; ordinare enim aliquid ad finem pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quæ potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini potest ordinare in contrarium finis; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur, ex ipso genere operis, quod est ex parte objecti vel materiæ, quæ est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitæ, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitæ, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitæ, puta cibus grossus et non bonæ digestionis, vel etiam si sit bonæ digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam; ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi; illa scilicet per quæ tollitur subjectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idololatria et hujusmodi, et etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium et hujusmodi; non enim possent homines convivere

[1] Al. : « quia. »

ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quædam autem sunt quæ, licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum prædictorum : sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad juvandum ; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia hujusmodi ; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est divisio : una qua dividitur genus univocum in suas species, quæ ex æquo participant genus, sicut animal in bovem et equum ; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius, sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum ; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno ; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde prædicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem : quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est *plenitudo legis*, ut dicitur Rom., XII.

Ad secundum dicendum quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati ; et talis differentia invenitur in omnibus quæ participant aliquod commune imperfecte et secundum quid.

Ad tertium dicendum quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem ; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

Ad quartum dicendum quod ille qui peccat venialiter non fruitur creatura, sed utitur ea ; refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra præceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

Ad quintum dicendum quod veniale peccatum inquantum veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo ; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura ; quia et id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

Ad sextum dicendum quod peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

Ad septimum dicendum quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur ; sicut album et nigrum, calidum et frigidum ; et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam et potentia ad actum ; et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

Ad octavum dicendum quod voluntas creaturæ rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo ; sed hoc fit per præcepta affirmativa et negativa quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando præceptum affirmativum in actu, sed hoc non est peccare mortaliter ; sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo præceptum negativum, vel non implendo præceptum affirmativum tempore quo obligat.

Ad nonum dicendum quod cum illud præceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale.

Ad decimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpæ, quod est peccatum mortale.

Ad undecimum dicendum quod adulari solummodo ad placendum ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quædam vanitas ; sed adulari ad decipiendum, est peccatum mortale, secundum illud Isa., III, 12 : *Popule meus, qui te beatum dicunt, ipsi te decipiunt ;* et de tali adulatione loquitur canon « Clericus qui, » dist. XLVI : unde ibi dicitur quod « clericus qui vacat adulationibus et proditionibus, debet degradari. »

Ad duodecimum dicendum quod illa differentia ex parte subjecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est conco-

mitans; et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

Et similiter dicendum ad decimum tertium.

Ad decimum quartum dicendum quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione, sicut in nobis, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. ult.; et secundum hoc potest esse subjectum peccati.

Ad decimum quintum dicendum quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; et secundum hoc in actu ejus potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

Ad decimum sextum dicendum quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

Ad decimum septimum dicendum quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum et directe et indirecte. Etsi enim non erret inquantum aspicit rationes æternas, errare tamen potest inquantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi; sed hoc [1] quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiæ.

Ad decimum octavum dicendum quod illa differentia conveniens est, secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quædam sunt mortalia ex suo genere quæ qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit objectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei; sicut si aliquis lædat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

Ad decimum nonum dicendum quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem, et sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

Ad vicesimum dicendum quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam æqualiter Deo, et aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam æqualiter Deo, ita quod nullum diligat plus quam Deum; quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suæ voluntatis.

Ad vicesimum primum dicendum quod illa differentia est consecutiva, et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quæ sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

Ad vicesimum secundum dicendum quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali; et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

Ad vicesimum tertium dicendum quod illum qui peccat venialiter Deus punit, non tanquam odiens ipsum, sed tanquam filium quem diligit, purgans et emundans.

Ad vicesimum quartum dicendum quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, æternaliter puniuntur non propter se, quia non privant gratia, sed propter peccatum conjunctum, per quod gratia est privata.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale diminuat caritatem (a).

Secundo quæritur utrum peccatum veniale diminuat caritatem. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, X *Confess.*, cap. XXIX, a med.: « Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. » Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat; alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter minus amat Deum.

2. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum et diminutio sunt contraria. Caritas autem augetur, secundum illud ad Philipp., I, 9: *Oro ut caritas vestra magis et magis* * *abundet.* Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, imo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale. *Magis ac magis.*

3. Sed dicendum quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat; sed postquam caritas est jam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. — Sed contra: secundum Phlosophum, in II *Ethic.*,

[1] Parm.: « in hoc. »

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXVIII et LXXXIX.

cap. I, II, III; eadem sunt per quæ generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet etiam ad hoc quod caritas habita diminuatur.

4. Præterea, quidquid diminuit differentiam constitutivam alicujus speciei, diminuit essentiam ejus. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale; quia per peccatum veniale fit homo pronior ad causam mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

5. Præterea, omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis, ut accipitur ab Augustino, IX *De Trin.*, lib. VIII, cap. VII, in princ. Sed ille qui peccat venialiter amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia, ut Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstion.*, q. XXXVI, ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

6. Præterea, Augustinus dicit, in VIII *Sup. Gen. ad litteram*, cap. XII, quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

7. Præterea, omne id quod successive corrumpitur potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter: primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subjectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subjectum corruptionis. Aliquid ergo ejus est corruptum, et aliquid adhuc manet; et sic successive corrumpitur. Secundo sic. Caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia jam corrupta est. Ergo corrumpitur quando partim est et partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui: sed non per mortale, ergo per veniale.

8. Præterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quæ est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid: ergo diminuit ipsam.

9. Præterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis: ergo diminuit ipsum.

10. Præterea, omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quædam offensa, cum habeat rationem culpæ. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

11. Præterea, Bernardus dicit in quodam *Serm. de Purific.*, serm. II, in fin., quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei. Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

12. Præterea, omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit Philosophus, in VIII *Ethic.*, cap. VI, quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

13. Præterea, Proverb., XXIV, 16, dicitur: *Septies* in die *cadit justus et resurgit* *; quod exponit *Glossa* ordin., ibid., de casu qui fit per veniale [1]. Sed per veniale non cadit homo a caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis. Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

** Cadet et resurget.*

14. Præterea, per caritatem meretur homo gloriam vitæ æternæ. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitæ æternæ. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

15. Præterea, illa quæ impediunt vitam corporalem vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitæ, quæ est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

16. Præterea, operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

[1] *Glossa* ordin.: « Justus dicitur, et cadere, id est peccare memoratur, quia de levibus peccatis agitur. »

17. Præterea, fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom., XII, 11: *Spiritu ferventes.* Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

Sed contra: quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum, nec auget; sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate: quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

Præterea, diminuta caritate diminuitur præmium vitæ æternæ, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit præmium vitæ æternæ: alioquin pœna ejus esset æterna, scilicet æterna diminutio gloriæ. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

Præterea, omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleret ipsam; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad hujus quæstionis evidentiam considerare, quæ sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quædam forma, et sit habitus seu virtus, oportet ejus quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma; alio modo secundum quod est talis forma, quæ est habitus vel virtus. Quantitas autem formæ quædam est per accidens, quædam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subjecti, ut albedo ratione superficiei: sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quæ est subjectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicujus formæ attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causæ agentis; quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subjectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subjecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum: sicut lignum siccum magis calefit quam viride, et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicujus formæ inquantum est virtus vel habitus, ex parte objecti. Virtus enim dicitur magna quæ potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex objecto et speciem et quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte objecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur; et hæc est ratio quare quælibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem; semper enim unitas addita facit speciem. Objectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, et consistit in termino; est enim objectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis. Sed ex parte causæ agentis et ex parte subjecti caritas potest esse major vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter majorem vel minorem virtutem ejus, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiæ et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes., IV, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Ex parte vero subjecti etiam, inquantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum est quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, et aliter quando caritas est jam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem ejus, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate jam habita, ipsa per sua opera meretur augeri; ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit, *Tract.* v *in Joan.* Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causæ agentis, scilicet Dei, nec ex parte causæ recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest: quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur ejus augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur ejus affectus circa finem: sicut si aliquis inordinate

se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium ejus ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis jam habitæ. Similiter dicendum quod nec etiam ex parte subjecti ipsam diminuere potest; quod ex duobus apparet : primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas : nam caritas inest animæ secundum superiorem ejus partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem; peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem; sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo, quia forma in subjecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit Philosophus, *Topic.*, IV, cap. IV, illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem objectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est objectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

Ad primum ergo dicendum quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

Ad secundum dicendum quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinæ, cujus est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei : quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit in lib. *LXXXIII Quæstionum*.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvæ caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiæ vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus jam suscepti; unde impedito actu non diminuitur caritas jam habita.

Ad quartum dicendum quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus : nec enim dispositio et habitus sunt diversæ species, alioquin non posset una et eadem qualitas quæ prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur : quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter : uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subjecto : et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium; ut si dicamus quod forma aquæ per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis; et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur : et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem : et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subjecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum : quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quæ disponunt ad amissionem caritatis.

Ad sextum dicendum quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux; et ideo diminuit lucem : sed veniale non attingit ad summam partem animæ secundum habitudinem ejus ad summum bonum : et ideo non potest diminuere caritatem jam habitam, licet possit impedire magnitudinem ejus in acquirendo ipsam : sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animæ quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione

inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiæ, non tamen diminuit scientiam jam acquisitam.

Ad septimum dicendum quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur; quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio præcedens, prout Philosophus dicit in VI *Physic.*, quod id quod corrumpitur, corrumpebatur et corrumpetur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur præcedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit quod caritas, quia corrumpitur, est subjectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subjectum corruptionis; sed subjectum albedinis est subjectum corruptionis, inquantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est quod si accipiatur ipsa corruptio formæ secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari et illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII *Phys.*; et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

Ad octavum dicendum quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animæ ad inferiores derivatur; sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit; sicut nigredo quæ est in pede, nihil diminuit de albedine quæ est in capite.

Ad nonum dicendum quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet nec diminuet caritatem : quia nec in eodem est nec circa idem.

Ad decimum dicendum quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensæ.

Ad undecimum dicendum quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis : sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti; sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit per veniale peccatum.

Ad duodecimum dicendum quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eamdem diminuitur; sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem : puta, si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem; sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam; et si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

Ad decimum tertium dicendum quod per peccatum veniale cadit homo non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

Ad decimum quartum dicendum quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriæ; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum ejus.

Ad decimum quintum dicendum quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quæ tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles inquantum impediunt facilem digestionem.

Ad decimum sextum dicendum quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere; et sic quod diminuit actum diminuit principium actus quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus; et sic non oportet quod id quod diminuit actum diminuat formam; non enim diminuit gravitatem lapidis columna quæ retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

. Ad decimum septimum dicendum quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum : et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus [1] dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Tertio quæritur utrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, *Super Joan.*, tr. XII, exponens illud : *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam.* « Plura peccata minuta, si negligantur, occidunt [2]. » Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, id est venialia, faciunt mortale.

2. Præterea, super illud Psalm. XXXIX : *Multiplicati** *sunt super capillos capitis mei,* dicit *Glossa* Augustini : « Vitasti gravia, cave ne obruaris arena [2]. » Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

* ulti- atæ.

3. Sed dicendum quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere inquantum disponunt ad mortale. — Sed contra : Augustinus dicit in *Regula,* III, cap. V, quod « Superbia bonis operibus insidiatur ut pereant; » et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale ; sed tamen non dicuntur occidere vel obruere. Ergo nec peccata venialia ratione prædicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

4. Præterea, veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus, secundum Philosophum, in *Prædicamentis,* in prædic. « Qualitatis, » non remote a princ. Ergo veniale fit mortale.

5. Præterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed, adveniente consensu rationis, fit mortale, ut patet per Augustinum, in lib. *De Trin.* XII, cap. XII. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

6. Præterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum ; et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Præterea, peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in *Decret.*, dist. XXV, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. LIII. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

8. Præterea, secundum Chrysostomum, *Homil.* LXXXVII *in Matth.*, a med., risus et joculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale : dicitur enim Prov., XIV, 13 : *Risus dolori** *miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat; Glossa* [1] : « perpetuus ; » qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

* Dolore.

9. Præterea, quæcumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum. Sed veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens : ea enim quæ per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem et mortale in invicem transmutantur : quia nihil adeo est veniale quin fiat mortale dum placet; et similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

10. Præterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum ; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiæ fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

11. Præterea, Boetius dicit, in lib. *De consolat.*, IV, prosa VI, a med., *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 818, quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed

[1] Al. : « in motus. » — [2] Augustinus in illud Joannis : *Qui autem facit veritatem venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus quia in Deo sunt facta,* « quomodo minuta plura peccata, » etc. ? — [3] Augustinus : « projecisti molem : vide ne arena obruaris. » (Super Ps. XXXIX.) — *Glossa* interlinearis.

minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

12. Præterea, ordines angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines angelorum differunt specie. Ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit major, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

13. Præterea, status innocentiæ non in infinitum excedit statum naturæ corruptæ. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiæ fuisset mortalis. Ergo et modo in statu naturæ corruptæ veniale potest fieri mortale.

14. Præterea, magis differt bonum et malum, quam duo mala, scilicet veniale et mortale : quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt : bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in *Prædicamentis*, in *Postprædicam.*, in cap. « De oppositis, » in fin. Sed eadem actio numero potest esse bona et mala; puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato domini ex caritate præcipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

15. Præterea, peccatum est quoddam pondus animæ, secundum illud Psalm. XXXVII, 5 : *Iniquitates meæ supergressæ sunt caput* meum, et, sicut onus grave gravatæ sunt super me.* Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

* Super caput.

16. Præterea, secundum Augustinum, XII *De Trin.*, cap. XII, talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

17. Præterea, si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primæ damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

1. Sed contra : ea quæ in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum; nam uni debetur pœna temporalis, alii æterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

2. Præterea, ea quæ differunt genere vel specie non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere, vel etiam specie. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

3. Præterea, una privatio non fit alia; cæcitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

Respondeo dicendum quod ista quæstio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numero quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter [1], oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius : unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturæ, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis : puta, si aliquis vadens continue ad ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat

[1] Al. hic et intra « mortaliter. »

Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturæ, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid hujusmodi; sed sic non est unum peccatum, sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quæstio secundo modo, sic dicendum est quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo objecta : scilicet objectum exterioris actus, et objectum interioris. Quæ quidem quandoque sunt unum; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc : quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, objectum exterioris actus et bonum, objectum autem interioris actus est malum; et quia actus exterior constituitur in genere moris inquantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum objectum interioris actus; nam species actus consideratur secundum objectum; unde Philosophus dicit, in V *Ethic.*, quod ille qui ut mœchetur furatur, magis est mœchus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab objecto interiori, est peccatum veniale, secundum objectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter objectum, sed propter imperfectionem suam; puta, motus concupiscentiæ in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad objectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale[1], quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat; puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis; quod patet duplici ratione. Primo quidem, quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique; sic autem : ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo; quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quæ sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato : et intantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non præexigitur ex necessitate ad peccatum mortale; quia etiam venialibus non præcedentibus potest homo peccare mortaliter; et prædicta dispositione venialium præcedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

Ad primum ergo dicendum quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quædam per accidens.

Ad quartum dicendum quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum : sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus; et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit : non enim calor fit forma ignis; et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

Ad quintum dicendum quod ille motus

[1] Al. : « morale. »

qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum ; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

Ad sextum dicendum quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad credendum ; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis ; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, et est peccatum veniale ; consensus autem superveniens est alius motus : et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

Ad septimum dicendum quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum moveri ; sed peccatum est actus statim transiens ; unde non est simile.

Ad octavum dicendum quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cujuslibet, sed ejus gaudii quo quis fruitur creatura.

Ad nonum dicendum quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, et nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, pœnitentiam facere de mortali peccato veniale, æquivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra, art. 1, positam.

Ad decimum dicendum quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. Hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

Ad undecimum dicendum quod ægritudo, sicut et sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus : unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens ; et ideo quantum ad hoc non est simile ; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturæ, ita peccatum est deordinatio actus.

Ad duodecimum dicendum quod cum ordo in angelis ponatur pars hierarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ : et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur ; licet distinctio naturalium bonorum præsupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo ; et quantum ad hoc non distinguuntur ordines angelorum, sed omnes conveniunt ; unde Dionysius dicit, cap. III *Cælestis hierar.*, § 1, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 165, quod tota hierarchia angelorum est ab Deum quantum possibile est similitudo et unitas. Alio modo potest considerari donum gratiæ inquantum ordinat ad opus ; et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriæ et fruitionis divinæ ; unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

Ad decimum tertium dicendum quod in statu innocentiæ homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quæ sunt venialia ex genere, quæ sibi essent mortalia ; sed quia omnia illa quæ sunt venialia ex genere facere non poterat ; non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quæ sunt ad finem, nisi præcederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

Ad decimum quartum dicendum quod actio ministri et actio domini ex diversa voluntate procedit ; unde moraliter non est una actio.

Ad decimum quintum dicendum quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali ; unde ratio non sequitur.

Ad decimum sextum dicendum quod vir gustando de ligno scientiæ boni et mali fecit contra præceptum divinum, et ideo peccavit mortaliter : et similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra præceptum divinum, peccat mortaliter ; sed non semper peccat contra præceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

Ad decimum septimum dicendum quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus : peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus

peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale; nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriæ vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus ejus resistat; et tamen stultum esset dicere quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiæ sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative, sicut supra dictum est, quæst. v, art. 1 et 2, per remotionem scilicet originalis justitiæ; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus : quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, cæteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Hebr., x, 29 : *Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit?* et II Petri, II, 21 dicitur : *Melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato*.*

Melius at illis on cooscere viam istitiæ, quam post gnitioem reorsum onverti ab eo, uod illis aditum est, sancto mandato.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, patet[1] responsio ex his quæ supra dicta sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale (*a*).

Quarto quæritur utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in *Sermone de Purgatorio, serm.* IV *in die Animarum*, aliq. a princ., quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed hujusmodi sunt peccata venialia ex suo genere; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

2. Præterea, delectatio morosa est peccatum mortale, ut magister dicit, XXIV dist., IV lib. *Sentent.* Sed si non sit morosa, est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

3. Præterea, plus differunt bonum et malum in actibus humanis, quam peccatum veniale et mortale : quia bonum et malum differunt genere; sunt enim genera aliorum, ut dicitur in *Prædicamentis*, in *Postprædicam.*, cap. IV « De oppositis, » in fin. Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

4. Præterea, inter alias circumstantias ponitur « propter quid, » quæ quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est, art. præced. Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

Sed contra : circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem ejus cujus est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

Respondeo dicendum quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum objectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire : una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum objectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine; et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, et efficietur peccatum mortale, sicut supra, art. præced., dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem : puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quæ est alterius, et sic incidit ibi deformitas injustitiæ; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, jam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quæ sit contra præceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est peccatum

[1] Al. redundat « dictis. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXVIII, art. 5.

veniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quæ manet in ratione circumstantiæ, sed solum per circumstantiam [1] quæ transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte objecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis qui complet rationem moralis actus ; et tunc talis circumstantia quæ est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

Ad primum ergo dicendum quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum, ex suo genere est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi ; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus ; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere ; et tunc motus iracundiæ non tenetur etiam si diu duret [2]. Similiter dicendum est de ebrietate : quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale ; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale : sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

Ad secundum dicendum quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut et de iracundia diu manente.

Ad tertium dicendum quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris ; et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

Ad quartum dicendum quod finis, inquantum est objectum actus, dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

[1] Al. : « sed solum circumstantia. » — [2] Al. : « etiam diu si duret. » — [3] Al. : « in inferiori. »

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum (*a*).

Quinto quæritur utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in XII *De Trinit.*, cap. VII et cap. XII, in fin., quod ratio superior inhæret rationibus æternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus æternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

2. Præterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum objectum ; sicut peccatum in actu visivæ potentiæ esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed objectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum æternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale : nam veniale peccatum est circa ea quæ sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

3. Præterea, superior ratio est quæ participat lumen gratiæ. Sed lux gratiæ virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur, non deficit in suo actu ; unde multo minus lux spiritualis. Ergo in superiori [3] ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia neque diminuitur, ut supra, loc. cit., dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

4. Præterea, objectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum æternum. Sed, sicut Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XXX, parum a princ., omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale : nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXV, art. 10.

Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

5. Præterea, ratio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus æternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum, XIII *De Trin.*, cap. XII. Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus æternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes æternas; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

6. Præterea, secundum Philosophum, in lib. *De anima*, lib. III, com. LI, ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

7. Præterea, Philosophus dicit, in I *Ethic.*, cap. ult., a med., quod laudamus rationem continentis et incontinentis; et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

8. Præterea, ratio deliberationem importat. Si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem; quia omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in Spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

9. Præterea, ad rationem superiorem pertinet consulere rationes æternas. Sed consilium est deliberatio quædam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu; et sic idem quod prius.

10. Præterea, propter contemptum veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, nunquam sit veniale, sed semper sit mortale.

11. Præterea, in inferioribus viribus animæ invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediæ. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud majus bonum, contra quod agere est majus peccatum: puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in objecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scilicet legem Dei repugnantem concupiscentiæ, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam objectum superioris rationis, quod est bonum æternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium objectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si sit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

12. Præterea, ratio superior est principium spiritualis vitæ, sicut cor in animali est principium vitæ corporalis; unde et cordi comparatur, secundum illud Proverb., IV, 23: *Omni custodia serva cor tuum: quoniam ab ipso* vita procedit.* Sed in corde non potest esse aliqua ægritudo quæ non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum. * *Quia ex ipso.*

Sed contra: Augustinus dicit, in XII *De Trin.*, cap. XII, quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum; consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Præterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

Respondeo dicendum quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhærendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur; et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus,

puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes æternas, puta quia est concordans vel discordans præcepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur quæ rationibus æternis inhæret, ut dicit Augustinus, XII *De Trin.* Dupliciter autem eis inhæret : scilicet et conspiciendis eis, et consulendis eis. Inhæret quidem conspiciendis eis ut objecto proprio; eis autem consulendis inhæret tanquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam inquantum inhæret rationibus æternis conspiciendis, quæ sunt proprium ejus objectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quædam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omne autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut et in tempore invenitur instans, et in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium objectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta, cum aliquis subito apprehendit tanquam impossibile Deum trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei : de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra præceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio quod discredere est contra præceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhæret rationibus æternis tanquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat : potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In consulendo enim quærimus et per quod aliquid fieri possit, et per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes æternas potest esse peccatum. Uno modo inquantum secundum hujusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri; et tunc est peccatum mortale : puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis, tunc est peccatum veniale : puta, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, et in aliquo deficiens a rectitudine justitiæ, quæ ducit ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod non oportet quod quandocumque ratio superior peccat, hoc sit per aversionem a rationibus æternis ; quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus æternis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter ; aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

Ad tertium dicendum quod lux corporalis agit ex necessitate naturæ : et ideo quamdiu manet integra, semper agit, et nunquam habet actum diminutum ; sed usus caritatis et gratiæ subjacet arbitrio voluntatis ; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione ejus ; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

Ad quartum dicendum quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter ; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum quod quando ratio procedens ex rationibus æternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium et retardans.

Ad sextum dicendum quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quæ non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis, sed magis ex ejus defectu. Ex proprietate vero phantasiæ consequitur error, inquantum apprehendit similitudines rerum absentium.

Ad septimum dicendum quod tam continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali ; quia et incontinens judicat esse malum per rationem rectam acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali

deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cujuslibet peccatoris ratio in universali laudetur; quia intemperatus etiam extra passionem existens judicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tanquam perversa ratione utens.

Ad octavum dicendum quod, etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quæ includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII *Ethic.* Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

Ad undecimum dicendum quod objectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono æterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam : et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, inquantum credit revelationi divinæ. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam, et est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei; et ideo fit mortale, quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

Ad duodecimum dicendum quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abjiciens, semper est mortalis ; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu ejus, non semper est mortalis; et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

ARTICULUS VI.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Sexto quæritur utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Dicit enim Ambrosius, lib. *De Noe et arca,* cap. XII, a med., quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis ; significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit in XII *De Trin.,* cap. XII et XIII. Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

2. Præterea, secundum Augustinum, lib. *De duabus animabus,* cap. X et XI, et I *Retract.,* cap. IX, omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

3. Præterea, peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

4. Sed dicendum quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis; et ideo in nobis potest esse subjectum peccati, non autem in brutis. — Sed contra : sensualitas secundum hoc non erit subjectum peccati venialis nisi inquantum obedit rationi. Sed propter quod unumquodque, illud magis et prius. Ergo magis est assignandum subjectum peccati venialis ratio quam sensualitas; peccant enim, secundum Philosophum in *Topic.,* qui non assignant primum subjectum accidenti.

5. Præterea, dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

6. Præterea, Augustinus dicit, *Super Genes. contra Manichæos,* lib. II, cap. XIV, parum ante finem, quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

7. Præterea, Augustinus dicit in *Sermone de operibus misericordiæ :* « Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata ejus. » In illa ergo parte animæ potest esse peccatum quæ po-

test percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

8. Præterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiæ exurgat, secundum illud Rom., VII, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago*, scilicet non concupiscere, ut *Glossa* (interlinealis ibi) exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Sed contra est quod Magister dicit, XXIV dist., II *Sent.*, quod si motus concupiscentiæ sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino, XII *De Trinit.*, cap. XII.

Respondeo dicendum quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiæ contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus. Unde quæcumque pars hominis obedit rationi, potest in actu ejus esse peccatum. Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus; unde et in actibus exterioribus, et in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum. Sed considerandum quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali, sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo; unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede; sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis. Sed tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest: unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale; sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quædam virtutes sint irrationalium partium animæ, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. X, in princ., non quidem inquantum sunt sensitivæ, sed in quantum sunt rationales per participationem.

Ad secundum dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

Ad tertium dicendum quod sensualitas est subjectum peccati inquantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis et brutis.

Ad quartum dicendum quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subjecto; sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

Ad quintum dicendum quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem; alioquin non oportet (*a*). Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam; et similiter, motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione.

Ad sextum dicendum quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens; et tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronæ. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiæ illicitæ excitat: et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens; et tunc est peccatum veniale.

Ad septimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum ve-

(*a*) Supple: « Quod sint in eodem.

niale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

Ad octavum dicendum quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus ejus insurgere : uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subjacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subjacet: potest enim ratio prohibere usum cujuslibet apprehensivæ potentiæ, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi, primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum : secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes; quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

ARTICULUS VII.

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter (a).

Septimo quæritur utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia super illud I ad Timoth., II, 14 : *Adam non est seductus,* dicit *Glossa* ordin. ex Aug., lib. XIV *De civ. Dei*, cap. II, in fin. : « Inexpertus divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum. » Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiæ crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum quod non potuerit peccare venialiter.

2. Sed dicendum quod veniale non sumitur ibi [1] pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale, id est facile remissibile. — Sed contra est quod Gregorius [2] dicit, IX *Moral.*, c. L, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 901, super illud Job, X, 9 : *Memento, quæso, quod sicut lutum feceris me :* « Venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in angelo. » Si ergo æstimasset peccatum suum esse veniale, id est remissibile, non fuisset seductus. Ergo *Glossa* non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

3. Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio præcedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine præcessit mortale.

4. Præterea, cum nos possimus peccare venialiter, si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

5. Præterea, peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiæ quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quædam peccata sunt modo venialia, et in statu innocentiæ fuissent.

6. Præterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

7. Præterea, Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum majus et minus. Ergo potuit facere malum majus et minus, peccando mortaliter et venialiter.

8. Præterea, invenitur aliquis status creaturæ rationalis in quo potest quis peccare mortaliter et venialiter; sicut in nobis accidit. Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriæ. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter et non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

9. Præterea, in statu innocentiæ regimen animæ erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle., VII, 30, quod Deus *fecit hominem rectum.* Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo et regimen animæ poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

[1] Al. : « nisi. » — [2] Sensus est Gregorii, non textus.

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXIX, art. 3,

10. Præterea, gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest benefacere, et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis justitiæ non impediebat quo minus posset venialiter peccare.

11. Præterea, nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantæ, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, et in statu innocentiæ.

12. Præterea, Augustinus dicit, XI *Super Gen. ad litteram,* circa finem, quod « Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic jam spirituali mente præditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset. » Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam præcessit mortale.

13. Præterea, subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eva antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit, Genes., III, 3: *Ne forte moriamur.* Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

14. Præterea, secundum Augustinum, in *Ench.,* cap. XI, a med., peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem ejus quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

15. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram,* cap. V, in princ.: « Non est arbitrandum, quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. » Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit. Ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

16. Præterea, homo fuit dejectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda præcessit dejectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

Sed contra: primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Rom., V, 12: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.* Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

Præterea, Anselmus dicit in lib. *De conceptu virginali,* cap. V, *Patr. lat.,* t. CLVIII, col. 414: « Sicut ordo bestiæ est sine ratione agere, ita ordo humanæ naturæ est cum ratione agere [1]. » Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat, cap. IV *De divin. nomin.,* quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiæ, in quo integer erat ordo naturæ, non potuit homo venialiter peccare.

Præterea, omnis motus est a prædominante. Sed in homine in tempore innocentiæ prædominabatur justitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum justitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

Respondeo dicendum quod communiter tenetur Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis æstimare hoc ideo esse, quia peccata quæ sunt nobis venialia, homini in statu innocentiæ fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personæ excellentiam; sed circumstantia personæ in infinitum non aggravat, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim hujusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personæ propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra præceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra præceptum existentis; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra præceptum de voto continentiæ implendo, non autem in laico qui non vovit; et sic

[1] « Sicut enim est bestiarum nihil velle cum ratione, ita hominum esset nihil velle sine ratione. »

illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personæ non repugnet præcepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale : quia omne peccatum mortale est contra præceptum divinæ legis, ut supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra præceptum, præbere fratri occasionem ruinæ. Non autem potest dici quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra præceptum primo homini in statu innocentiæ quam nobis. Unde non potest dici quod fuissent ipsi peccata mortalia quæ sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status ; sed potius dicendum est quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cujus ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiæ institutus, ut Augustinus dicit, in XIV *De civit. Dei,* cap. xv, quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhæreret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animæ, sed etiam ipsum corpus et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animæ poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale ; quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiæ esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum præmissa ; posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiæ distinguantur secundum objecta ; secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem et in objectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status : sicut et in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis, art. 1 hujus quæst., quod peccatum mortale est per aversionem a fine ; peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare prius venialiter quam mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quod in *Glossa* illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

Ad secundum dicendum quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse æstimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

Ad tertium dicendum quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem, sicut calor disponit ad formam ignis; et talis dispositio semper præcedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter et quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem; non tamen oportet quod semper ira febrem præcedat; et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper præcedit ipsum.

Ad quartum dicendum quod veniale et mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur ; sed peccatum mortale intantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

Ad quintum dicendum quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quæ sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia; quod patet esse falsum ex his quæ prædicta sunt.

Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum; sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum præexistere : sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum ; et similiter non

oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

Ad septimum dicendum quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel majus vel minus; non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter : non enim omne peccatum minus est veniale.

Ad octavum dicendum quod hujusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique : potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest quod, etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale : licet possimus dicere aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Hieremia scilicet et Joanne Baptista et Apostolis : de quibus dicitur Psalm. LXXIV, 4 : *Ego confirmavi columnas ejus;* qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent, sed tantum venialiter.

Ad nonum dicendum quod hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu præsidentis, qui deficit in sapientia vel justitia; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiæ mens hominis erat perfecta in sapientia et justitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur; unde non poterat debilitari regimen animæ per peccatum veniale, antequam corrumperetur per mortale.

Ad decimum dicendum quod perfectio naturæ non tollitur per gratiam, sed defectus naturæ per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum; unde et per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit; sicut patet maxime in beatis.

Ad undecimum dicendum quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori : hoc autem non erat in statu innocentiæ; unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant, qui dicit, lib. XI *Super Genes.*, circa fin., quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas; et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale, quia contra Deum superbivit : et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente præditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem : licet dici posset quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiæ, sed spiritualitate perspicacis intelligentiæ.

Ad decimum tertium dicendum quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quædam in mente ejus præcessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod præcepto superioris contineretur : statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit præceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

Ad decimum quartum dicendum quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quædam hominis dicitur, secundum illud Rom., VIII, 10 : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum;* sicut et peccatum mortale dicitur mors animæ. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futuræ damnationi.

Ad decimum quintum dicendum quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret; propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

Ad decimum sextum dicendum quod dejectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem præcessit elatio sicut causa effectum.

ARTICULUS VIII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia (a).

Octavo quæritur utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia. Et videtur quod non. Dicit enim Anselmus in lib. *De gratia et lib. arb., de concordia præscien-*

(a) I II *Summæ theol.*, q. LXXXIX, art. 5.

tiæ Dei cum lib. arb., cap. VII, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 530 : « Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent[1]. » Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiæ. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiæ in infidelibus, qui non sunt in Christo Jesu, non sint peccata venialia, sed mortalia.

2. Præterea, Apostolus ad Rom., VII, 15, dicit : *Non enim quod volo bonum hoc ago*, scilicet non concupiscere ; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet quia erat in Christo Jesu, cum dicit, cap. VIII, 1 : *Nihil ergo damnationis est*, ex hoc scilicet quod non concupiscunt, *his*, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Jesu, est damnabile.

3. Præterea, sicut Anselmus in eodem libro dicit, sic homo factus est ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

Sed contra : in actu peccati plus peccat christianus quam infidelis cæteris paribus, ut patet per id quod Apostolus ait ad Hebr., X, 29 : *Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum* conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Sed christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiæ esse peccata mortalia : sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se : et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum præcepti Dei, sensualitas autem non est capax divini præcepti, nec potest attingere ad ultimum finem ; unde motus ejus secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium quod est peccatum originale ; et hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat, quia effectus inquantum hujusmodi non potest esse potior sua causa : peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum pœnam ; in fideli autem remanet quidem pœna sed aufertur culpa, ut supra dictum, art. 1, cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis ; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam pœnalitatem ; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale ; sed inquantum derivatur a peccato originali, habet aliquid damnationis culpabilis non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, sed secundum rationem damnationis quæ competit originali peccato.

Ad primum ergo dicendum quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

Ad secundum dicendum quod Apostolus intendit concludere, cum dicit : *Nihil ergo damnationis*, etc., quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Jesu. Ex quo potest haberi quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Jesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

Ad tertium dicendum quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habendi originalem justitiam : ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco ejus, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale ; non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

ARTICULUS IX.

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Nono quæritur utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius dicit in *Homil. Ascensionis, homil.* XXIX *in Evang.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1214 : « Homo

[1] « Sine dubio significat (Apostolus, Rom., VIII, 1) eos qui non sunt in Christo, sequi damnationem, quoties sentiunt carnem, etiam si non secundum illam ambulant. »

convenit cum angelo inquantum intelligit[1]. » Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam et secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra, art. 6 hujus quæst., dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in angelo.

2. Præterea, peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter diligendo creaturam minus quam Deum; quia qui potest magis diligere potest etiam minus diligere.

3. Præterea, peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia pœnarum, quia uni debetur pœna temporalis, alteri pœna æterna. Sed angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo angeli mali, qui dæmones dicuntur, faciant interdum aliqua quæ hominibus sunt venialia; puta, cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt, videtur quod in angelis non sint mortalia, sed venialia.

4. Præterea, peccatum quod est ex suo genere veniale non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed dæmones quandoque inducunt ad aliqua quæ sunt ex suo genere venialia; et, sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

Sed contra: peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in angelis bonis vel malis locum non habet: quia habent intellectum deiformem, ut Dionysius dicit. Ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc, nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quæst. II De malo, art. 6, quod sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem in appetibilibus et operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quæ sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem; quod in angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicæ simul fertur in finem et in ea quæ sunt ad finem; unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quæ sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim angelus peccat quod inhæret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

Ad primum ergo dicendum quod cum angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia: quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod angelus non est naturæ compositæ, sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest quia bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti, et mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

Ad tertium dicendum quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

Ad quartum dicendum quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; et hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, intantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit; unde et Dominus cum vera confitentem de sua

[1] « Habet commune intelligere cum angelis. »

deitate prohibuit, sicut habetur Marci, I, et Lucæ, IV. Nec est verbum diaboli credendum : quia *mendax est et mendacii pater*, ut dicitur Joan., VIII, 44.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna.

Decimo quæritur utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna. Et videtur quod non. Remota enim causa, removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte æterna, est, quia perimit bonum æternum ; dicit enim Augustinus, XXI *De civ. Dei*, cap. XII, quod « homo factus est malo dignus æterno, qui in se peremit bonum quod poterat esse æternum[1]. » Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato conjunctum, non punitur pœna æterna.

2. Præterea, sicut dicitur Deut., XXV, 2, *pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Sed peccatum veniale non fit majus ex eo quod adjungitur mortali. Ergo non punitur majori pœna. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem, non punitur pœna æterna. Ergo neque mortali adjunctum pœna æterna punietur.

3. Sed dicebat quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adjunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impœnitentiæ. — Sed contra : finalis impœnitentia, secundum Augustinum, in lib. *De verbis Domini*, serm. XI, a med., est peccatum in Spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impœnitentiæ, fiet peccatum in Spiritum sanctum ; et sic jam non erit veniale, sed mortale.

4. Præterea, potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non pœniteat ante mortem de aliquo veniali commisso ; nec punitur pro peccato veniali pœna æterna. Non ergo finalis impœnitentia intantum aggravat veniale peccatum mortali adjunctum, ut faciat ipsum dignum pœna æterna.

5. Præterea, quanto aliquis est in majori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in majori statu est ille qui habet caritatem, quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

6. Præterea, contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens pœnitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat, de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit peccatum veniale post mortem : non ergo pro eo æternaliter punietur.

7. Præterea, semper Deus punit citra condignum ; unde etiam in Psalm. LXXVI, 10, dicitur, quod non continet *in ira misericordias suas*. Sed pœnam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem : quia pœna purgatorii est major qualibet pœna præsenti, ut Augustinus dicit, et multo magis pœna inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem : non ergo peccatum veniale mortali conjunctum æternaliter punitur.

8. Præterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali conjunctum non punitur æternaliter : non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est pœna sensus ; nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale ; in purgatorio autem non punitur aliquis æternaliter. Ergo nec etiam veniale conjunctum mortali æternaliter punietur.

9. Sed dicebat quod peccatum veniale non potest esse conjunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale : quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter ; post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum ; et si convertatur ad Deum, jam habebit gratiam originale peccatum delentem. — Sed contra : quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub præcepto affirmativo : præcepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

10. Præterea, pœna peccati mortalis proportionata est pœnæ peccati venialis quantum ad acerbitatem : quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est

[1] « Factus est malo dignus æterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset in æternum. »

proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est conjunctum mortali debetur pœna æterna sicut et mortali, non erit differentia pœnarum, nisi secundum acerbitatem. In aliqua ergo proportione pœna peccati mortalis excedit pœnam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur pœnam æqualem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum; quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur; scilicet quod peccatum veniale conjunctum mortali puniatur pœna æterna.

Sed contra : quod pœna peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per Apostolum, I ad Corinth., III, quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei*, cap. XXVI, et in lib. *De fide et operibus*, cap. XV. Hoc autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo pœna venialium non terminabitur in ipso.

Respondeo dicendum quod ea ratione culpæ debetur pœna, quia culpa ordinatur per pœnam; homo enim peccando propria voluntate divinæ justitiæ ordinem prætermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine justitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua pœna peccato mortali secundum ordinem divinæ justitiæ et ex ipsa specie peccati, et ex inhærentia ipsius ad subjectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati pœna remittitur. Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur ejus beneficio privari; sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccant, hoc ipso in perpetuum societate reipublicæ privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte; in qua, sicut Augustinus dicit, XXI *De civit. Dei*, cap. X, a med., non pensatur mora[1] temporis qua quisque occiditur; sed potius quod per mortem in æternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat, inquantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quæ est effectus caritatis; et si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhærentiæ ad subjectum, peccatum pœnam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur pœna; quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum; et ideo sicut homo qui se in puteum projiceret unde per se non posset exire, quantum est in ipso faceret ut in perpetuum esset ibi : ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in pœnam æternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur pœnam æternam ex specie peccati, nec ex parte inhærentiæ ad subjectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, inquantum est in subjecto privato gratia; et sic per accidens punitur pœna æterna.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de causa pœnæ æternæ ex specie actus : sic autem veniale peccatum non meretur pœnam æternam, sed alio modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod acerbitas pœnæ directe respondet quantitati peccati; sed æternitas pœnæ respondet indelebilitati ipsius : quæ quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod illa impœnitentia facit peccatum in Spiritum sanctum quæ opponitur caritati, quæ est donum Spiritus sancti; unde non pœnitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in Spiritum sanctum, sed tamen inquantum est conjunctum mortali cum finali impœnitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod ille qui non pœnitet de veniali, pœnitet autem de mortali, non habet impœnitentiam quæ repugnet remissioni peccati; unde non est causa pœnæ æternæ.

Ad quintum dicendum quod non propter majoritatem culpæ ipsius venialis, peccatum veniale conjunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quæ provenit ex adjuncto, ut dictum est : et tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adjuncta peccato mortali sint minora quam adjuncta caritati; quinimo plerumque sunt majora, utpote procedentia ex majori

[1] Al. : « pœna. »

libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectæ caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione : et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II Paral., xxx, 19 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod parum* * *sanctificati sunt.*

puta- eis quod nus.

Ad sextum dicendum quod peccatum postquam transit actu potest manere reatu, quem non tollit quælibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

Ad septimum dicendum quod pœna peccati venialis etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia majorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

Ad octavum dicendum quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali : quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis ; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis, quia quod excusat majus peccatum, multo magis etiam excusat minus : sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quærendum suam salutem ; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

Ad nonum dicendum quod, licet præcepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth., vi, 33 : *Quærite primum regnum Dei.* Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione ; sic enim omnia desideria præsupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes præsupponunt speculationem primorum principiorum.

Ad ultimum dicendum[1] quod licet in his quæ sunt diversarum rationum sit proportio finita ; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest æquari ei quod est perfectius ; nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Pœna autem proprie debita peccato mortali est privatio divinæ visionis, qualis pœna non correspondet peccato veniali ; et ideo impossibile est pœnam debitam peccato veniali æquari pœnæ quæ peccato mortali debetur.

Vel dicendum quod pœna sensus quæ infertur in inferno pro peccato mortali et veniali non distant in infinitum, cum ambæ sint finitæ, et correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quæ etiam in peccato mortali est finita ; quamvis forte remorsus conscientiæ, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit major in uno quam in alio ; distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quæ tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione ; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat pœna secundum intensionem æqualis pœnæ peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur ; et sic ratio non sequitur.

ARTICULUS XI.

Utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.

Undecimo quæritur utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle., xi, 3 : *Si lignum fuerit præcisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem**. Sed præcisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

** Si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.*

2. Præterea, peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi, quæ erat causa ipsius peccati ; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec angelus post casum ; hoc enim hominibus mors est quod angelis casus ; ut Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. iv, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 878. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

[1] Finis articuli in cod. Mazarin. desideratur.

3. Sed dicebat quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personæ; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quin venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum. — Sed contra : Augustinus dicit, in lib. *De pœnitentia,* cap. XII, quod homo non potest inchoare novam vitam nisi pœniteat eum veteris vitæ. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novæ vitæ. Omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitæ. Cum ergo pœnitentia dicat mutationem actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

4. Præterea, eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, et displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiæ. Ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpæ. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

5. Præterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitæ. Sed profectus spiritualis vitæ cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quæ terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

6. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur præmium essentiale vel accidentale, et quod ei remittatur peccatum; quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque præmium essentiale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

7. Præterea, facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum; quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

8. Præterea, nullum peccatum quod meretur pœnam æternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri pœnam æternam : si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam æternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri pœnam æternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

9. Præterea, in purgatorio est et gratia et pœna. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione pœnæ, tum quia, cum pœna sit effectus culpæ, non agit in culpam; tum quia pari ratione omnis pœna tolleret culpam; quod de pœna inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiæ, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio.

10. Sed dicebat quod peccatum veniale in purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur. — Sed contra : meritum Christi est efficacius quam meritum cujuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quæ habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

11. Præterea, sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro; quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

12. Præterea, quidquid potest stare cum antecedente potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali; alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

13. Præterea, status purgatorii est status medius inter statum præsentis vitæ et statum futuræ gloriæ. Sed in præsenti vita invenitur et culpa et pœna, in statu autem gloriæ neque culpa neque pœna; inter quæ est medium vel culpa sine pœna, vel pœna sine culpa. Sed culpa sine pœna esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinæ justitiæ. Ergo in purgatorio erit pœna sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio.

14. Præterea, nullum sacramentum Eccle-

siæ est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

15. Præterea, dispositio quæ consequitur formam non remanet in materia, forma recedente; non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiæ remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiæ : nam ex corruptione corporis quod aggravat animam, venialia peccata contingunt : nam in statu naturæ integræ venialia esse non poterant, ut supra, art. 7, dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata; et ita post hanc vitam remitti non potest.

16. Præterea, quando est aliquod magnum bonum quod differtur, et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum. Sed animæ separatæ quæ est purgatorio obnoxia imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorii pœna, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita æterna. Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in purgatorio separata anima veniale habere non potest : ergo non potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

17. Præterea, ignis purgatorii punit animam, inquantum est instrumentum divinæ justitiæ. Non autem ponitur esse instrumentum divinæ misericordiæ, cujus est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatum veniale remittitur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XXXIX, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 396 : « Datur intelligi quasdam » leves « culpas post hanc vitam remitti[1]. »

Præterea, super illud Matth., III, 11 : *Ipse*
Et igni. *vos baptizavit in Spiritu sancto et igne**, dicit *Glossa* (ordinaria) : « Spiritu in præsenti abluit, post si qua macula surrexerit[2], igne purgatorio ad purum exurit, quod de levioribus credendum est peccatis. »

Præterea, Augustinus dicit : *Serm.* IV *in die Anim.*, quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

Præterea, Ambrosius dicit, *De bono mortis*, cap. XI, a med. : « Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre, si aliqua læsio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum læsione. » Sed peccatum veniale est quædam læsio animæ. Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti; quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Psal. XXXI, cum præmisisset : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, quasi exponens subdit : *Beatus vir cui non imputavit peccatum Dominus.* Imputatur autem peccatum alicui inquantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo æterna : a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpæ et ratione reatus pœnæ. Ratione quidem culpæ, quia cum beatitudo æterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, inquantum scilicet factus est vituperabilis, et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum; ex hoc vero quod reus est pœnæ, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quæ omnem dolorem et pœnam excludit : *fugiet* enim ibi *dolor et gemitus*, ut dicitur Isa., XXXV, 10. Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis; sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus ejus ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus pœnæ est differentia. Nam per peccatum mortale meretur, quasi inimicus effectus, pœnam exterminantem; per peccatum vero veniale pœnam corrigentem. Aliter ergo

[1] « In futuro (sæculo) posse relaxari. » — [2] *Glossa* ordinaria : « surrepit ... exuret. » Cod. Mazarin. : « surrexit. » Notula Parm. : « forte : « supererit. »

remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis et gratiæ infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat appositum ex obice veniali; sicut impedimentum quod contingit ex gravi[1] corruptione non potest tolli nisi per iteratam ejusdem generationem; impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiæ infusionem. Quantum ad pœnam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet pœnam interminabilem et æternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem pœnæ temporalis finitæ. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet : sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam : non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiæ et caritatis infusionem de novo : culpa autem non dimissa, nec pœna remittitur, ut supra, art. præced. in corp., dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam ; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad pœnam, per pœnæ scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt : non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quæ fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad pœnam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur somno vel aliqua passione auferente usum rationis, et præveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita æterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpæ; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem pœnæ, sicut in hac vita.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

Ad secundum dicendum quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis; scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.*, com. LXXXII.

Ad tertium dicendum quod ejusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii, et in detestationem alterius. Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quæ est per gratiæ infusionem, nisi appetat et amet gratiæ bonum; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans; ita tamen quod peccata mortalia quæ propria voluntate commisit, et directe contrariantur gratiæ, in speciali detestetur; ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiæ, per ejus infusionem. Peccatum autem originale non ex propria voluntate hujus personæ contractum est; peccatum autem veniale est quidem propria voluntate hujus personæ commissum ; non tamen est causa privationis gratiæ; unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, inquantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

Ad quartum dicendum quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

[1] Forte « gravitatis ; » in cod. Mazarin. : « gravis. »

Ad quintum dicendum quod remissio culpæ venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

Ad sextum dicendum quod meritum gloriæ essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni; unde non [1] est similis ratio.

Ad septimum dicendum quod anima post mortem transit in alium statum angelis conformem; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis : potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

Ad octavum dicendum quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam æternam : quia etiam dormiens non peccat venialiter, et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter; et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitæ æternæ; sed peccare venialiter non repugnat caritati; unde non meretur pœnam æternam.

Ad nonum dicendum quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad pœnam est ex parte purgatorii, quia homo et patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per pœnam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter pœnam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiæ, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

Ad decimum dicendum quod nullus potest mereri remissionem futuræ culpæ; potest tamen mereri statum purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

Ad undecimum dicendum quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non præcessit in hac vita in aliqua radice vel naturæ vel gratiæ. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo : quia alii etiam erunt secundum ea quæ tunc cognoscent et experientur.

Ad duodecimum dicendum quod quando antecedens et consequens alicujus conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal vivit quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali potest stare cum gloria.

Ad decimum tertium dicendum quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid esse medium quantum ad omnia. Status ergo purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum præsentis vitæ et statum gloriæ, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pœna, vel pœna sine culpa.

Ad decimum quartum dicendum quod omnia sacramenta novæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novæ gratiæ infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novæ legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad decimum quintum dicendum quod, licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in corpore, sed in anima; unde non sunt dispositiones materiæ, sed formæ.

Ad decimum sextum dicendum quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi non remittatur; et hoc satis videtur probabile.

Ad decimum septimum dicendum quod, sicut jam dictum est, remissio culpæ non fit per pœnam, sed per usum gratiæ, quæ est effectus divinæ misericordiæ.

[1] Al. deest « non. »

ARTICULUS XII.

De remissione peccatorum venialium in hac vita.

Duodecimo quæritur de remissione peccatorum venialium in hac vita, utrum scilicet remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, unctionem corporis et hujusmodi. Et videtur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novæ legis. Sed hujusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam; non ergo per ea fit remissio alicujus culpæ.

2. Præterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; et sic infusio gratiæ sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per prædicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

3. Præterea, peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex præmissis causari non potest, sed ab extrinseco procedit. Ergo per prædicta peccatum veniale remitti non potest.

4. Præterea, hujusmodi æqualiter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia; et sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere : Peccatum non habemus, quod est contra id quod habemus I Joan.; et si per hujusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad pœnam, plurimi statim post mortem ad cælum evolabunt, purgatorii pœnam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per prædicta peccata venialia remittuntur.

Sed contra est, quia nihil in Ecclesiæ observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquæ fit mentio de remissione culpæ. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquæ benedictæ remittitur. Non autem culpa mortalis; ergo venialis.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur; et ideo quæcumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet; quæ quidem tripliciter ad aliquid inclinatur : aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhærentis. Sunt quidem quædam quæ causant remissionem peccati venialis inquantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria prædicta; et sic per sacramenta novæ legis venialia peccata remittuntur : quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, et divina virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiæ donum. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati secundum duo prædictorum : non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem : et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et hujusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur; et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

Ad secundum dicendum quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

Ad tertium dicendum quod prædicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est.

Ad quartum dicendum quod quamvis hujusmodi æqualiter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non æqualiter semper se habet ad omnia; sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si op-

portunitas adesset, committerentur, et raro contingit homines in hac mortali vita viventes, ab hujusmodi affectibus liberos esse; unde non possumus fiducialiter dicere : Peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per hujusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam pœnam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius pœnæ remissionem.

QUÆSTIO VIII.

DE VITIIS CAPITALIBUS[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint tantum septem capitalia vitia (*a*).

Quæstio est de vitiis capitalibus : et primo quæritur de numero vitiorum capitalium, quot et quæ sunt. Et videtur quod sint septem. Dicit enim Gregorius, XXXI *Moral.*, cap. XLV, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621 : « Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria. »

1. Sed contra, capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus : dicitur enim I ad Timoth., VI, 10 : *Radix omnium malorum cupiditas :* et Eccli., X, 15, dicitur : *Initium omnis peccati superbia.* Ergo non sunt septem vitia capitalia.

2. Sed dicendum quod Apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiæ. — Sed contra : cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur Apostolus : quod patet ex hoc quod ibidem, IX, dicit : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et laqueum diaboli.* Ergo cupiditas, quæ est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud, Luc., VI, lib. V *In Luc. : Beati pauperes.* Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

4. Præterea, ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cujus finem aliud peccatum ordinatur; sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur. Sed ad finem cujuslibet vitii quælibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

5. Præterea, ea quorum unum naturaliter ex altero oritur, non possunt poni æque principalia. Sed invidia naturaliter ex superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiæ.

6. Præterea, illa videntur esse principalia vel capitalia vitia, quæ habent fines principales. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tanquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

7. Præterea, hæresis est quoddam vitium. Sed in eo qui incurrit hæresim ex pura ignorantia non causatur hæresis ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex præmissis; et sic insufficienter assignantur principalia vitia.

8. Præterea, contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo ex præmissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

9. Præterea, gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus. Sed etiam in aliis sensibus sunt quædam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

10. Præterea, omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur, quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivæ virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum et malum, ut dicitur in VI *Metaph.*, com. VIII. Ergo sola duo vitia debent esse capitalia : unum respectu boni, et aliud respectu mali.

11. Præterea, voluntas, ad quam pertinet

[1] In quatuor articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum sint tantum septem capitalia vitia; 2° utrum superbia sit speciale peccatum; 3° utrum superbia sit in vi irascibili; 4° utrum convenienter assignentur species superbiæ.

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. LXXXIV, art. 4.

peccatum est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quæ est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum et malum, quæ non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in *Prædicamentis*, in *Postprædic.*, cap. « De oppositis, » in fin. Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni et mali.

12. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum, quia bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, XXX, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730. Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula et luxuria respiciunt bonum delectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit. Ergo alia vitia capitalia debent esse plura quam tria.

13. Præterea, diversorum generum diversa sunt principia, ut dicitur in XI *Metaph.* Sed finis in operabilibus et appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in VII *Ethic.*, cap. VIII, a med. Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii; et sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

14. Præterea, si unum vitium ex alio oritur quasi ad ejus finem ordinatum, sequetur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eamdem rationem, aut secundum aliam et aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures : quia multitudo et diversitas objectorum respondentium potentiis, habitibus et actibus animæ, magis consideratur secundum rationes objectorum quam materialiter secundum ipsas res; et sic unum non ordinabitur ad finem alterius, sed utrumque per se habebit ex æquo suum finem. Si autem idem secundum eamdem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quæ habent unum formam sunt unius speciei; finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus; et sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quædam unio vitiorum. Non ergo debent poni prædicta tanquam vitæ capitalia.

15. Præterea, Philosophus dicit, in V *Ethic.*, cap. II, paulo a princ., quod si aliquis mœchatur ut furetur, non est mœchus, sed fur : et sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem ejus. Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio orietur.

16. Præterea, super illud Psalm. XVIII, 14 : *Emundabor a delicto maximo*, dicit *Glossa* quod « delictum maximum est superbia; qua qui caret, omni vitio caret [1]. » Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale condivisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

17. Præterea, super illud Roman., VII, 7 : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces*, dicit *Glossa* ordin. : « Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet [2]. » Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni specialiter cupiditas seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

18. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiæ, quæ sunt finis avaritiæ, non habent rationem finis principalis; quia non appetuntur [3] nisi sicut utiles et relatæ ad aliud; unde Philosophus probat, in I *Ethic.*, cap. V, quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

19. Præterea, passiones animæ ad peccata inclinant : unde et dicuntur *passiones peccatorum*, Roman., VII, 5. Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animæ oriuntur, ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, cap. VI. Ergo amor ordinatus debet maxime poni vitium capitale; præsertim cum Augustinus in eodem libro, cap. ult., dicat quod « amor sui usque ad contemptum Dei » facit civitatem Babylonis.

20. Præterea, quatuor ponuntur principales animæ passiones, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor, ut patet per Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. III, VII et VIII. Sed

[1] Augustinus super illud Psalmi XVIII : *delicto maximo*, — « quo alio nisi superbiæ? vere ille immaculatus qui etiam hoc delicto caret. » — [2] *Glossa* ordinaria : « Bona lex quæ dum hoc prohibet, omnia prohibet. » — [3] Al. : « opponuntur. »

inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu lætitiam pertinere, sicut est gula et luxuria; quædam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia et invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem et timorem, præcipue cum ex spe aliqua vitia oriantur; dicitur enim quod sola spes facit usurarium : et similiter ex timore aliqua oriuntur; quia, super illud Psalm. LXXIX, 17 : *Incensa igni, et suffossa,* dicit Augustinus quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante; et ex timore male humiliante [1].

21. Præterea, ira non ponitur passio principalis. Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

22. Præterea, principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quæ et mater et radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

23. Præterea, I Joan., II, 16, dicitur : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ**. Sed aliquis mundanus dicitur, vel in mundo esse, propter peccatum. Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

* *Concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia.*

24. Præterea, Augustinus, in *Hom. de igne purgatorii, Serm.* IV *in die Animarum*, aliquantulum a princ., dicit plura esse capitalia peccata, quæ sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, et si longo tempore teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit; et habetur in *Decretis*, dist. XXVI, cap. « Si quis, » dist. XXV, cap. « Unum orarium, » a med. Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia inconvenienter assignata.

Respondeo dicendum quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur. Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum; et sic sumitur I ad Corinth., XI, 4 : *Omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum.* Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren., IV, 1 : *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum ejus;* et Ezech., XVI, 25 : *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ.* Tertio modo caput significat principem et rectorem populi; nam et alia membra corporis a capite quodammodo reguntur; et hoc modo sumitur caput, I Reg., XV, 17 : *Cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es;* et Amos, VI, 1 : *Capita populorum pompatice ingredientes domum Israel.* Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; et secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur pœna capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium; unde Gregorius, ubi supra, vitia capitalia principalia nominat.

Sciendum est autem quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiæ subtractæ, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud I Joan., III, 9 : *Omnis qui natus est ex eo, non peccat, quia* semen Dei in eo manet;* et secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiæ privationem; et quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem modus causandi est per remotionem prohibentis. Removens autem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII *Physic.*, com. XXIII. Nulla autem ars neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in VI *Metaph.*, com. IV; unde secundum istum modum causæ vel principii non assignantur vitia capitalia. Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, inquantum scilicet ex præcedenti peccato causatur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum; et secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie : et ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiæ, inquantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriæ, et avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia; quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia et occasionaliter. Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, inquantum sci-

* *Pecc... tum ... faci... quo... niam*

[1] Augustinus in hunc locum : « amor inflammat, timor humiliat ... malo amore et malo timore omnia peccata committuntur. »

licet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter; et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia; ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subjectos ad finem suum sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII *Metaph.*, com. ult. Unde, secundum Gregorium, ubi supra, vitia capitalia sunt quasi duces, et vitia quæ ex eis oriuntur sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis; unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quæ est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiæ; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere.

Illa ergo dicuntur capitalia vitia quæ habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad hujusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum quod ejusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum et fugiat malum oppositum; sicut gulosus quærit delectabile in cibis et fugit tristitiam quæ est ex absentia ciborum; et simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni et mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa hujusmodi bonum. Unde oportet secundum hujusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quæ ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex: scilicet bonum animæ, bonum corporis et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animæ, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriæ, ordinatur « superbia » vel « inanis gloria. » Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur « gula; » ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet « luxuria; » ad bonum autem exteriorum rerum pertinet « avaritia. » Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est inquantum est impeditivum alicujus boni inordinate concupiti; in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus: scilicet motum fugæ et motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugæ, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; et sic est « accidia, » quæ nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; et sic est « invidia, » quæ est dolor alieni boni; insurrectionem vero contra bonum importat « ira. »

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in virtutibus consideratur duplex finis, scilicet finis ultimus et communis, qui est felicitas, et finis proprius qui est bonum proprium uniuscujusque virtutis, ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum est; potest etiam accipi finis ultimus et communis quod est proprium bonum; ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum. Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate secundum quod appetitur præter ordinem divinæ legis. Unde et in omni peccato dicuntur esse duo: scilicet conversio ad commutabile bonum et aversio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quædam generalis quæ est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quædam generalis superbia, secundum quod homo non subjicit se Deo; unde dicitur Eccli., x, 14, quod *initium superbiæ hominis est apostatare a Deo.* Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia;

sed dicuntur radices quædam vel initia vitiorum; sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiæ se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, inquantum per divitias potest homo acquirere omnia quæ alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia hujusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle., x, 19: *Pecuniæ obediunt omnia.* Finis autem proprius superbiæ, scilicet excellentia honoris et gloriæ, est sicut terminus omnium hujusmodi finium, nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut terminus aliorum finium, non tamen propter hæc sola, duo hæc vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti, quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii.

Ad quartum dicendum quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quod quodlibet vitium ad finem cujuslibet ordinetur: sed secundum habitudinem objectorum vel finium quam habent ad invicem, quædam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali.

Ad quintum dicendum quod ex his quæ dicta sunt, patet quod invidia ut in pluribus ex superbia oritur; propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriæ excellentiæ impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

Ad sextum dicendum quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorumdam ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri; et ideo etiam gula distinguitur a luxuria; quia alterius rationis est delectatio quæ est objectum gulæ, et quæ est objectum luxuriæ.

Ad septimum dicendum quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere: scilicet nescientia, ignorantia, error et hæresis. Inter quæ nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiæ; unde et in angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in cap. VI *Eccl. hierar.* Ignorantia vero est quædam nescientia, eorum scilicet quæ homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis; ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed hæresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiæ, quia est error eorum quæ ad finem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quæ sola facit hæreticum; quæ quidem pertinacia ex superbia oritur; magnæ enim superbiæ est ut homo sensum suum præferat veritati divinitus revelatæ. Hæresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo prædictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quæ scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, inquantum est impeditivum boni corporalis.

Ad octavum dicendum quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici quod etiam quando aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur; procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore, quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod luxuria et gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione ejus quasi tactu delectatus, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. x. Delectationes autem

aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus, vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus; canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

Ad decimum dicendum quod bonum et malum in rebus invenitur secundum diversas conditiones; unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

Ad undecimum dicendum quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalia magis specialia; sicut sub uno genere generalissimo sumuntur genera subalterna, quæ etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

Ad duodecimum dicendum quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni et mali; quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

Ad decimum tertium dicendum quod ea quæ sunt diversorum generum quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in X *Metaph*. Sed ea quæ continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis; et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

Ad decimum quartum dicendum quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eamdem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine; quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei, quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

Ad decimum quintum dicendum quod aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu; sicut de justo et injusto[1] Philosophus dicit, in V *Ethic.*, cap. VI, parum a princ. Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed mœchus.

Ad decimum sextum dicendum quod, sicut dictum est, superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; et sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit, ubi supra, unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cujusdam excellentiæ; et sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad hujusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco hujus superbiæ specialis, inanem gloriam ponit.

Et similiter dicendum est ad decimum septimum; quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

Ad decimum octavum dicendum quod divitiæ ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quæ quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana.

Ad decimum nonum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in II *Rhetor.*, in princ., amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quæcumque bona, videtur amare seipsum; et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

Ad vicesimum dicendum quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriantur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicujus boni.

Ad vicesimum primum dicendum quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid; et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur,

[1] Al. « : ut Philosophus. »

tamen quia habet aliam specialem rationem præter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

Ad vicesimum secundum dicendum quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem; et ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis.

Ad vicesimum tertium dicendum quod per illa tria quæ Joannes ponit, importantur primæ quædam origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas; nam sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum.

Ad vicesimum quartum dicendum quod Augustinus nominat capitalia vitia quæ sunt plectenda pœna capitis; sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

ARTICULUS II.

Quæritur de superbia, utrum sit speciale peccatum (*a*).

Secundo quæritur de superbia utrum sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Omne enim speciale peccatum corrumpit determinatam virtutem et potentiam animæ. Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animæ; dicit enim Gregorius, XXXIV *Moralium*, cap. XXIII, circa princ., *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 744 : « Superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per[1] cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; » et Isidorus dicit, in libro *De summo bono*, II, cap. XVIII, a med., quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

2. Præterea, præferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum quod superbia inquantum est amor propriæ excellentiæ, sic est speciale peccatum; inquantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum. — Sed contra : omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, inquantum est amor propriæ excellentiæ, non habet propriam materiam; quia, sicut Gregorius dicit, XXXIV *Moral.*, cap. XXIII, in princ., *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 745 : « Alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis et terrenis, alterque cælestibus[2] virtutibus. » Ergo superbia secundum quod est amor propriæ excellentiæ, non est speciale peccatum.

4. Item, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia, non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu; et ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

5. Præterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est reverentia Dei, pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum; et sic prædicta distinctio cessat.

6. Præterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiæ, est generale peccatum. Sed superbia est hujusmodi, ut Gregorius dicit *Super Ezech.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI. Ergo superbia est generale peccatum.

7. Præterea, peccata distinguuntur secundum objecta, sicut et virtutes. Sed superbia habet idem objectum cum aliis peccatis puta cum invidia, quæ dolet de bono alieno, quærens excellentiam propriam, et cum inani gloria, quæ appetit excellentiam in favore humano; et cum ira, quæ appetit vindictam pertinentem ad quamdam excellentiam victoriæ. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

8. Præterea, illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus, in lib. *De natura et gratia*, cap. XXIX, parum a princ., quod sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies; et Prosper dicit, in lib. *De vita contemplativa*, lib. III, cap. II, parum a princ., quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

9. Præterea, illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed

[1] « Contra. » — [2] « Intumescit auro, alter eloquio ... alter summis cælestibusque. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. CLXII, art. 2.

superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus, in libro *De natura et gratia*, cap. XXIX, quod tam superbire peccare est, quam peccare superbia. Ergo superbia est generale peccatum.

10. Præterea, super illud Eccli., X, 14 : *Initium peccati hominis apostatare a Deo*, dicit *Glossa* (ordinar.) : « Non est major apostasia quam recedere a Deo, quæ merito superbia dicitur[1]. » Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; et sic superbia est generale peccatum.

11. Præterea, in eodem capitulo dicit alia *Glossa* (ordinar.) : « Caveamus cupiditatem et superbiam, non duo mala, sed unum. » Ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum.

12. Præterea, super illud Job XXXIII, 17 : *Ut avertat hominem ab iniquitate**, dicit *Glossa* (ordinaria) : « Contra conditionem[2] superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed quicumque peccat, transgreditur Dei præcepta ; dicit enim Augustinus, XXIII *Contra Faustum*, cap. XXVII, in princ., quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Ergo quicumque peccat, superbit, et omne peccatum est superbia.

* [...]is quæ facit.

13. Præterea, Anselmus dicit quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum. Ergo superbia non est peccatum ; et ita non est speciale peccatum.

14. Præterea, si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Isidorus in lib. II *De summo bono*, cap. XXXVII, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 638, non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco ejus ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

15. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio*, quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni[3] peccato ; ergo superbia est generale peccatum.

16. Præterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi : dicit enim Augustinus in lib. *De libero arbitrio*, I, cap. ult., quod peccare est spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhærere; quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quæ est formale in omni peccato; sicut conversio ad Deum quæ est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

17. Præterea, nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina; dicitur enim Isaiæ, LX, 15 : *Ponam te in superbiam sæculorum :* ubi *Glossa* dicit quod est superbia bona et mala. Et Proverb., VIII, 18, dicit sapientia : *Mecum sunt divitiæ et gloria, opes superbæ et justitia.* Ergo superbia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*, cap. XXIX, circa med. : « Quære et invenies, secundum legem Dei superbiam esse peccatum, multum discretum ab aliis vitiis. »

Præterea, ibidem dicitur quod multa peccata fiunt quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

Præterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se; dicitur enim Eccli., X, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Ergo superbia non est generale peccatum.

Præterea, omne peccatum aliis condivisum est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi, ut patet I Joan., II, 16 : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ**. Ergo superbia est speciale peccatum.

* Co[...] pisc[...] ca[...] est conc[...] cen[...] supe[...]

Præterea, quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi ; quia, ut Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXXIII, circa med., superbia sola in bonis factis cavenda est ; et Gregorius dicit quod superbia prima recedit a Deo, ultima redit. Ergo superbia est speciale peccatum.

Præterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatum, ut *Glossa* dicit super illud Psalm. XVIII, 14 : *Emundabor a delicto maximo.* Ergo superbia est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiæ, ut sic postmodum vi-

[1] *Glossa* ordinaria : « quam creaturam a Creatore recedere, quæ merito adscribitur superbiæ. » — [2] *Glossa* ordinaria : « contra conditorem. » In Parm. : « conditionem. » — [3] Al. : « in omni. »

deri possit an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali; et quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, inquantum omne bonum naturaliter desideratum est quædam similitudo bonitatis divinæ, ideo Augustinus dicit, in II *Confessionum*, Deo loquens : « Fornicatur anima, » scilicet peccando, « cum avertitur abs te, et quærit extra te ea quæ pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te. » Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, et præcipue secundum quod est lege Dei informata; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus et virtuosus; si vero transcendat regulam rationis vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis; unde si scientiæ intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum et laudabile; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis; si vero deficiat, erit peccatum negligentiæ. Inter alia autem quæ homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quæ in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatæ, erit appetitus rectus et ad magnanimitatem pertinens, secundum illud Apostoli II ad Corinth., x, 13 : *Nos autem non in immensum gloriamur,* quasi in aliena gloria, *sed secundum regulam* qua mensus est nobis Deus.* Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium; si vero excedat, erit vitium superbiæ, sicut ipsum nomen demonstrat; nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiæ appetitu. Unde Augustinus dicit, in XIV *De civit. Dei*, cap. XIII, parum a princ., quod « superbia » est « perversæ celsitudinis appetitus. » Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur; sicut episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quæ ad propriam excellentiam pertinent; imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quæ sunt episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cujusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis; unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim et habitus distinguuntur specie secundum formales objectorum rationes : unde et Augustinus, lib. II *Confess.*, cap. VI, ante med., sigillatim singulis peccatis propria objecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinæ similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum : « Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. »

Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est quod, sicut Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. ult., sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis[1]; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quæ recto amore diliguntur, ita in amore suæ excellentiæ[2] invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quærit abundare in divitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscumque aliis rebus, per omnia hujusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quæ sunt ad finem : sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis ejus, imperat navifactivæ; et idem est videre in omnibus : unde et caritas, quæ est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium objectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii objecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde et dicitur « radix et regina omnium peccatorum, » ut patet per Gregorium, XXI *Moralium*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 620, 621. Quantum

[1] Sensum Augustini S. Thomas reddit. — [2] Al. : « sui excellentia. »

vero ad secundum considerandum est quod unumquodque peccatum considerari potest et secundum affectum et secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum parricidii secundum effectum, non autem secundum affectum; sicut et a quibusdam dictum est quod Milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiæ secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato; est enim quidam effectus superbiæ, non subdi regulæ superioris: quod facit quicumque peccat, inquantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiæ: quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius: sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione: unde Augustinus, in lib. *De natura et gratia*, cap. XXIX, circa med., dicit peccatum superbiæ esse ab aliis peccatis discretum.

Ad primum ergo dicendum quod superbia extinguit omnes virtutes et corrumpit omnes potentias animæ per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod præferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiæ; sed non semper ex affectu superbiæ procedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum quod superbia habet propriam materiam si accipiatur formalis ratio sui objecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit; sicut et magnanimitas, specialis virtus est, et tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. II.

Ad quartum dicendum quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale; imo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversæ excellentiæ: potest enim esse appetitus perversæ excellentiæ non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quæ ex infirmitate vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis.

Ad quintum dicendum quod sicut superbia per diffusionem et effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum; ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

Ad sextum dicendum quod superbia perficit omnia prædicta, ratione malitiæ; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis prædictis.

Ad septimum dicendum quod invidia, inanis gloria et ira non habent idem objectum cum superbia; sed objecta eorum ordinantur ad objectum superbiæ sicut ad finem; ideo enim invidia tristatur de bono proximi, et inanis gloria appetit laudem, et ira vindictam, ut per hujusmodi quædam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

Ad octavum dicendum quod auctoritates illæ intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiæ, sine quo nullum peccatum esse potest; non autem quantum ad superbiæ affectum.

Et similiter dicendum ad nonum; sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit quod Augustinus, in lib. *De natura et gratia*, cap. XXIX, illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat; unde et postmodum improbat ea dicens quod non semper ex superbia peccatur.

Ad decimum dicendum quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

Et similiter dicendum ad undecimum; quia transgredi præcepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

Ad duodecimum dicendum quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum; ex quibus duobus constituitur unum peccatum, sicut ex formali et materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum.

Ad decimum tertium dicendum quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est

Ad decimum quartum dicendum quod etiam Gregorius, ubi supra, non ponit superbiam unum de vitiis principalibus, sed reginam omnium et radicem, inquantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

Ad decimum quintum dicendum quod amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato ; et sic etiam convenit superbiæ, secundum quod id quod est generis convenit speciei. Potest tamen dici quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur « proprii, » sumatur cum quadam præcisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum ; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

Ad decimum sextum dicendum quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum.

Ad decimum septimum dicendum quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis ; et sic semper superbia est peccatum ; et ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud : et sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit, Isaiæ, LXI, super illud : *In gloria*
rum. *eorum* superbietis*, *Patr. lat.*, t. XXIV, col. 601-2, sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quæ superexcedunt communia opera præceptorum. Vel potest dici quod cum dicitur : *Ponam te in superbiam sæculorum*, accipitur superbia materialiter, id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines sæculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur, *opes superbæ*, id est de quibus solent homines superbire.

ARTICULUS III.

Utrum superbia sit in vi irascibili (*a*).

Tertio quæritur utrum superbia sit in vi irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quædam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis sit quædam passio, quia passiones animæ sunt motus appetitus sensitivi. Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, cum irascibilis sit in parte sensitiva animæ, objectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quærit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus, ut Gregorius dicit in XXXIV *Moralium*, cap. XXIII, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 745-6. Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subjecto.

3. Præterea, in dæmonibus non est sensitiva pars animæ, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non potest esse in dæmonibus, quod patet esse falsum.

4. Præterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc objectum quod est Deus, cum sit potentia animæ sensitivæ. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subjecto.

5. Præterea, Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum vel corrumpens cum appetitu vincendi[1]. Sed hoc non pertinet ad superbiam ; non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

6. Præterea, superbia est causa invidiæ. Invidia autem est in concupiscibili, cum sit odium felicitatis alienæ. Ergo superbia non est in irascibili.

7. Præterea, videtur quod non sit in irascibili, sed magis in rationali. Gregorius enim, XXIII *Moralium*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. XXVI, col. 258, assignans quatuor species superbiæ, dicit : « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur ; cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe conjectant[2] se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent. » Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet æstimare, putare, credere, enuntiare, et se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

8. Præterea, Proverb., XI, 2, dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia*. Sed sapientia est

[1] Vis irascibilis est vis imperans moveri ad repellendum id quod putatur nocivum aut corrumpens appetitum vincendi. » (Avicen., *De anima*, p. I, c. V.) — [2] « Cum jactant. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. CLXII, art. 3.

in ratione. Ergo et humilitas; ergo et superbia, quæ humilitati contrariatur; contraria enim nata sunt esse in eodem.

9. Præterea, Bernardus dicit, in lib. *De XII gradibus humilitatis,* cap. I, circa finem, quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione; ergo et superbia.

10. Præterea, Philosophus dicit, in III *Ethic.,* cap. VIII, quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est repræsentare; quod est rationis solius, ut dicit Philosophus, in sua *Poetica,* cap. II. Ergo superbia est in ratione.

11. Præterea, Habacuc, II, 5, super illud: *Quomodo vinum decipit bibentem'*, dicit *Glossa* quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. Ergo primus actus superbiæ est in ratione; ergo ipsa superbia est in ratione.

tan- 'm ipit.

12. Præterea, Ambrosius dicit super: *Beati immaculati,* Ps. CXVIII, serm. VII, aliquantulum a princ., quod lex Dei sola est quæ vires superbiæ potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo et superbia quæ per eam repellitur.

13. Præterea, Gregorius dicit XXXI *Moralium, Patr. lat.,* t. LXXVI, col. 620, quod superbia est « regina omnium vitiorum. » Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

14. Præterea, Hieremiæ, XLIX, super illud: *Superbia tua, et arrogantia tua'*, etc., dicit Glossa (interlin.): « Hæreticum non facit error, sed superbia [1]. » Sed hæresis est in ratione; ergo et superbia.

rro- ia, et rbia.

15. Præterea, Augustinus dicit, in XII *De Trin.,* cap. XII, quod in inferiori ratione est peccatum, inquantum non cohibetur a superiori ratione, vel inquantum etiam superior ratio consentit [2], et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

16. Præterea, Augustinus dicit, et habetur in *Decretis,* XV, quæst. I, quod superbia est motus ad consequendum quod justitia vetat. Sed justitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

17. Præterea, Augustinus dicit, et habetur in *Decr.,* XXIII, quæst. IV: « Vasis iræ nunquam Deus redderet interitum, nisi inveniret in eis spontaneum delictum. » Spontaneum autem dicitur aliquid quod subjacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis iræ propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

18. Præterea, Seneca dicit in quadam epistola, lib. IX, epist. LXVII, quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, et non in irascibili.

19. Præterea, videtur quod sit in voluntate, et non irascibili. Quia super illud Matth., III, 15: *Sic decet nos implere omnem justitiam,* dicit *Glossa* ordin.: « Id est perfectam humilitatem [1]. » Sed justitia est in voluntate. Ergo et humilitas.

20. Præterea, ad superbiam præcipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

21. Præterea, superbire est super ire; et sic videtur quod maxime pertineat, ad superiorem potentiam, quæ super alias vadit. Hæc autem est voluntas, quæ movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, et non ad irascibilem.

22. Præterea, videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in lib. *Sententiarum* Prosperi, cap. CCXCII, quod superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor est in concupiscibili. Ergo et superbia.

23. Præterea, ad superbiam, secundum Augustinum, pertinet appetere læta et fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. Ergo superbia est in concupiscibili.

24. Præterea, ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, et non in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius, in II *Mor.,* cap. XLIX, n. 78, circa fin., *Patr. lat.,* t. LXXV, col. 593, ponit contra superbiam donum timoris.

Præterea, Augustinus dicit, in XIV *De civit. Dei,* cap. XIII, parum a princ., quod superbia est appetitus perversæ celsitudinis. Sed arduum est subjectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

Præterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiæ. Pusillanimitas

[1] *Glossa* interlin.: « superbia facit hæreticum, non ignorantia. » — [2] Sensus est Augustini, non textus. — *Glossa* ordinaria: « id est humilitatem quæ est omnis justitia. »

autem est in irascibili, sicut et magnanimitas. Ergo et superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo considerare, in qua potentia animæ possit esse peccatum vel virtus, ut sic considerari possit, in qua vi animæ sit superbia tanquam in subjecto. Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia, ut dicitur in III *De anima,* com. XLIX et seq., et præcipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis et cujuslibet virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente; intellectus enim in actu est intellectum in actu, et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivæ consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam, quasi magnificando seipsum, secundum illud Psalm. IX, 18 : *Judicare pupillo et humili, ut non apponat ultra magnificare se homo super terram.* Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet. Sed cum vis appetitiva moveatur quodammodo a vi apprehensiva, inquantum bonum apprehensum movet appetitum, necesse est quod secundum diversam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiva; eo quod passiva sunt proportionata activis et motivis, et potentiæ distinguuntur secundum objecta. Est autem quædam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quædam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva; una quæ est in parte rationali, quæ vocatur voluntas; alia qua est in sensitiva, quæ vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione objecti bonum universale; et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sensitivus non attingit ad universalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis; unde oportet quod secundum diversas particulares rationes hujusmodi boni, distinguatur appetitus sensitivus; habet enim aliquid rationem[1] appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum, et secundum hanc[2] rationem boni est objectum concupiscibilis; habet etiam aliquid aliud rationem[3] appetibilis ex hoc quod habet quamdam altitudinem imaginatam ab animali, ut possit repellere[4] omnia nociva, et potestative uti proprio bono. Quod quidem bonum est[5] absque omni delectatione sensus, et interdum cum aliquo dolore sensibili; sicut cum animal pugnat ad vincendum; et secundum hanc rationem boni imaginati accipitur objectum irascibilis. Manifestum est autem quod omne particulare continetur sub universali, sed non convertitur; unde in quodcumque potest ferri irascibilis vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, et in multa alia. Sed voluntas fertur in suum objectum absque passione, eo quod non utitur organo corporali; irascibilis autem et concupiscibilis cum passione; et ideo motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et hujusmodi, possunt esse in voluntate sine passione. Manifestum est autem ex supradictis quod superbiæ objectum est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quæ est in spiritualibus bonis, ut Gregorius dicit XXIV *Moralium,* cap. XVIII, ante med., *Patr. lat.,* t. LXXVI, col. 745-6, et, quod plus est, invenitur etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non invenitur appetitus sensitivus; ideo necesse est dicere quod superbia etiam sit in irascibili inquantum respicit excellentiam sensibilem vel imaginabilem ; et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, et secundum quod invenitur in dæmonibus.

Ad primum ergo dicendum quod superbia est appetitus inordinatus excellentiæ. Sic autem se habet spes ad bonum arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. Unde manifestum est quod superbia est principaliter circa spem, quæ est passio irascibilis : nam et præsumptio, quæ est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere.

[1] Al. : « aliquid rationis. » — [2] Al. deest : « hanc. » — [3] Al. : « rationis. » — [4] Al. : « appetere. » — [5] Al. omittitur « est. »

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est, superbia quæ respicit excellentiam intelligibilem, non est in irascibili, sed in voluntate; et tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectu cujus potest esse superbia in irascibili; sicut cum aliquis propter excellentiam scientiæ laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

Ad tertium dicendum quod superbia dæmonum etsi non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum quod duplex est objectum. Unum quidem quod se habet per modum termini ad quem; et tale objectum irascibilis non potest esse Deus. Alio modo per modum termini a quo; et sic illud quod contemnitur, est objectum irascibilis; et hoc modo nihil prohibet Deum esse objectum irascibilis, inquantum scilicet irascibilis fertur ad propriam objectum, non refrenata per reverentiam Dei.

Ad quintum dicendum quod vis irascibilis, licet sit subjectum multarum passionum, denominatur tamen ab ira tanquam ab ultima; unde Avicenna notificat vim irascibilem solum secundum passionem iræ et non secundum alias passiones.

Ad sextum dicendum quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili, cum sit tristitia de alieno bono: tristitia autem est in concupiscibili, sicut et delectatio: et ad eamdem etiam vim pertinet odium, sicut et amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili quia est causa ejus: nihil enim prohibet unum actum vel passionem alicujus potentiæ esse causam alterius actus vel passionis ejusdem potentiæ: sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

Ad septimum dicendum quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: uno modo directe, alio modo antecedenter, et tertio modo consequenter; sicut ad iram directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictæ; antecedenter autem quod tristetur de aliqua injuria illata; consequenter autem quod delectetur de punitione ejus qui injuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem et quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiæ; antecedenter autem quod aliquis æstimet se tantum, cui talis excellentia competat; consequenter autem ut ex æstimatione et appetitu in verba et facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis præcedit appetitivum motum; et imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

Ad octavum dicendum quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, inquantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est, subjicit se sapientibus ad discendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animæ, quia quod est in inferiori potest disponere ad id quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

Ad nonum dicendum quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter; quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non effert.

Ad decimum dicendum quod fictio se habet ad superbiam consequenter; ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat ut apud alios aliquo modo excellat.

Ad undecimum dicendum quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiæ, quia antecedit ad appetitum excellentiæ.

Ad duodecimum dicendum quod ratio, inquantum regit inferiores vires et movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus; unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem), sed effective, sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

Ad decimum tertium dicendum quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, inquantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis ejus ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

Ad decimum quartum dicendum quod hæresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiæ. Nihil autem prohibet id quod est in una vi animæ, habere effectum in alia vi animæ.

Ad decimum quintum dicendum quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, inquantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur judicio rationis.

Ad decimum sextum dicendum quod peccatum est in inferiori vi animæ, ex eo quod a rectitudine rationis recedit; unde non oportet si justitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subjecto.

Ad decimum septimum dicendum quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum, non solum quando actus ejus a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quæ imperat actus inferiorum virium : unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi animæ esse.

Ad decimum octavum dicendum quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. XIII ; et ideo posuit ipse, et Stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem, VII *Ethic.*, cap. X, quod virtutes morales sunt in vi appetitiva, quæ est rationalis per participationem, inquantum movetur per imperium rationis.

Ad decimum nonum dicendum quod omnis virtus quodammodo est justitia, inquantum per rationem ordinatur ab obediendum legi, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. I. Unde licet justitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quæ prædicto modo justitiæ nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur : quia ratio et voluntas possunt etiam alias vires movere.

Ad vicesimum dicendum quod appetere honores sensibiles vel imaginabiles, inquantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

Ad vicesimum primum dicendum quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

Ad vicesimum secundum dicendum quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis ; et terminantur ad delectationem et tristitiam, quæ etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quæ pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedenter vel consequenter superbiæ, in irascibili existenti.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ sequuntur.

ARTICULUS IV.

De speciebus superbiæ (*a*).

Quarto quæritur de speciebus superbiæ, quas assignat Gregorius, XXIII *Moralium*, cap. VII, in princ., dicens : « Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum, aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum jactant se habere quod non habent, aut despectis cæteris singulariter videri appetunt. » Et videtur quod inconvenienter hujusmodi species superbiæ assignentur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet ; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet poni species superbiæ quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere, sed magis species erroris vel infidelitatis.

2. Præterea, inter omnia bona quæ in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiæ, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis pertinet ad hæresim pelagianam. Ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

3. Præterea, jactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiæ.

4. Præterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quæ non est superbia, sed filia ejus, ut Gregorius dicit, XXXIV *Moral.*, cap. XXXI in antiquis, in novis vero cap. XVII. Non ergo debet poni species superbiæ, quod aliquis singulariter velit videri.

5. Præterea, Hieronymus dicit quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiæ.

6. Præterea, Augustinus dicit, in XIV *De civ. Dei,* cap. XIV, in princ., quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enu-

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. CLXII, art. 4.

meratur. Ergo insufficienter species superbiæ tanguntur.

7. Præterea, ad superbiam præcipue pertinere videtur quod aliquis præsumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbiæ tangantur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quæ posita est in argumento primo.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, « Bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus ; » sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent ; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram. Malum autem superbiæ in hoc consistit quod aliquis in appetendo bonum excellens propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriæ excellentiæ, tot sunt species superbiæ. Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur ; ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram ; et secundum hoc est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius ; et sic sumuntur primæ duæ species ; eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit ; vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid ; vel per quamdam præparationem, sicut cum aliquid meremur. Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super cæteros, quod competit sibi similiter habere cum cæteris.

Ad primum ergo dicendum quod æstimatio rationis corrumpitur dupliciter : uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectæ existimationis circa ea quæ pertinent ad fidem vel bonos mores, si sit quidem in universali, pertinet ad peccatum hæresis, non autem si sit in particulari propter passionem ; secundum quod *errant omnes qui operantur malum,* ut dicitur Proverb., XIV, 22 ; sicut si aliquis sentiret in universali fornicationem non esse peccatum, esset infidelis ; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tanquam bonum propter concupiscentiæ passionem. Similiter si quis in universali æstimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiæ esse ex meritis, pertineret ad hæresim ; non autem si propter amorem inordinatum excellentiæ, quæ incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari judicium rationis, ut aliquis præsumat de seipso, tanquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis ; quod pertinet ad superbum.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod jactantia ponitur species superbiæ, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra, art. præced., dictum est, sed quantum ad interiorem affectum, ex quo tali actus exterior præcedit ; dum scilicet homo præsumit de seipso, ac si haberet quod non habet ; et in talem excellentiam animus ejus tendit quæ sibi non competit nisi haberet quod non habet.

Ad quartum dicendum quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet : essentialiter autem quarta species superbiæ in hoc consistit quod homo præsumat de se, ac si singulariter omnes excelleret, et ad hujusmodi excellentiam animus ejus afficitur.

Ad quintum dicendum quod primæ duæ species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui æstimat se hoc suis meritis obtinuisse.

Ad sextum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V *Ethic.*, cap. I, circa med., carere malo accipitur in ratione boni ; et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis jactet se habere quod non habet ; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

Ad septimum dicendum quod peccatum superbiæ quandoque evidentius apparet per aliqua præcedentia et subsequentia, quam per id in quo essentialiter consistit ; et ideo Gregorius species superbiæ assignavit secundum aliquos actus antecedentes vel consequentes : cum tamen omnes species superbiæ in quædam præsumptione animi essentialiter consistant.

QUÆSTIO IX.

DE INANI GLORIA[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inanis gloria sit peccatum (*a*).

Quæstio est de inani gloria. Et primo quæritur utrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quod non. Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile; dicitur enim Matth., v, 16 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

2. Præterea, appetitus inanis gloriæ in hoc consistit quod aliquis quærit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ad Apostolo mandatur, Rom., xii, 17 : *Providentes bona non solum* * *coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

* *Non tantum.*

3. Præterea, omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile; est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, et quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

4. Præterea, Ephes., v, 1, dicitur : *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed in hoc quod homo quærit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quærit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

5. Præterea, appetere illud quod homini rependitur pro præmio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro præmio: dicitur enim Job, xxi, 29 : *Qui humiliatus fuerit, erit in gloria;* et Proverb., iii, 35 : *Gloriam sapientes possidebunt.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

6. Præterea, illud quod est provocativum ad opera virtutum non videtur esse peccatum. Sed hujusmodi est appetitus gloriæ; dicit enim Tullius, in I *Tusculanarum quæstionum,* non procul a princ. : « Omnes ad studia accenduntur gloria. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

7. Præterea, illud quod appetitur æqualiter a bonis et malis, non videtur esse peccatum. Sed Sallustius dicit, in *Catilinario,* cap. iii, cujus initium est « Urbem Romam, » a med. : « Gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptant. » Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

8. Præterea, Augustinus dicit quod inanis gloria est judicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum : quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

9. Præterea, illud quod est objectum cupiditatis non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut patet de pecunia et de pecuniæ cupiditate. Sed inanis gloria est objectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur Galat., v, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

10. Præterea, peccatum virtuti opponitur circa eamdem materiam. Sed inanis gloria non opponitur veræ gloriæ; possunt enim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

Sed contra est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Hujusmodi autem est appetitus humanæ gloriæ; dicitur enim Joan., v, 44 : *Quomodo potestis credere qui gloriam* quæ est *ad* * *invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est non quæritis?* Ergo inanis gloria est peccatum. *

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo videre quid sit gloria; et secundo quid sit vana gloria; et sic tertio inspici poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum quod, sicut Augustinus dicit *Super Joan.,* tract. c, non procul a princ., gloria claritatem quamdam importat[2]; unde glorificari et clarificari pro eodem in Evangelio sumuntur. Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore; et ideo gloria importat quamdam manifestationem alicujus in bono. Si autem manifestatur malum alicujus, jam non dicitur gloria, sed magis ignominia; et propter hoc Ambrosius dicit, *Super epistolam ad Rom.,* quod gloria est clara cum laude notitia. Id

[1] In tres articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum inanis gloria sit peccatum; 2° utrum inanis gloria sit peccatum mortale; 3° utrum filiæ inanis gloriæ convenienter assignentur.

[2] Augustinus in dicto loco : « Gloria fit quisque clarus, et claritate gloriosus. »

(*a*) II II *Summæ theol.,* q. cxxxii, art. 1.

habet Augustinus, lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XXXI, circa finem. Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicujus multitudini manifestatur; hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit, lib. II *De inventione,* quod gloria est frequens fama cum laude. Et Titus Livius introducit Fabium dicentem : « Neque tempus gloriandi mihi apud unum est. » Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicujus consistit in consideratione sui ipsius, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cujusdam claritatis, ut manifestandum et admirandum multis; et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad seipsum tantum. Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsæ dicuntur vanæ; unde dicitur in Psal. IV, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccle., I, 2 : *Vanitas vanitatum et omnia vanitas;* quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum : sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem; unde dicitur Isa., XLIX, 4 : *In vanum laboravi, sine causa et vane fortitudinem meam consumpsi.* Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet; unde dicitur I ad Corinth., IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris*, quasi non acceperis?* Secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Isaiæ, XL, 6 : *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus sicut flos feni**. Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur ejus intellectus : sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei; per hoc enim quod bonum alicujus manifestatur, glorificatur Deus, cujus est principaliter illud bonum, sicut primi auctoris; unde dicitur Matth., V, 16 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est.* Secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicujus cognoscentes ædificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom., XV, 2 : *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad ædificationem.* Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui, dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit; unde Apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in hujusmodi manifestatione delectetur non propter aliquod trium prædictorum, erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus quæ facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est; sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis, et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei; unde subditur : *Ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est.* Hoc autem non est inanis gloriæ.

Ad secundum dicendum quod Apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem; unde subdit : *Si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes,* quæ etiam intentio vanitatem gloriæ excludit.

Ad tertium dicendum quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est; et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi per-

fecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicujus communicatur aliis et quantum ad esse et quantum ad cognitionem; unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

Ad quartum dicendum quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturæ, in hoc enim beatitudo consistit : unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda; sed proprium ipsius Dei est ut gloria ejus propter seipsum quæratur. Nullius autem creaturæ bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam; unde nulla creaturæ gloria est propter ipsam quærenda, sed propter aliud.

Ad quintum dicendum quod pro præmio promittitur gloria non vana, sed vera, quæ in cognitione Dei consistit; et talis gloria nunquam est peccatum.

Ad sextum dicendum quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret; ita etiam etsi plurimi propter gloriam, virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriæ vitio caret; quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

Ad septimum dicendum quod, sicut Sallustius ibi subdit, boni nituntur ad gloriam vera via[1], id est per virtutem. Hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

Ad octavum dicendum quod judicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet dum absque utilitate appetitur.

Ad nonum dicendum quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est objectum cupiditatis; et sic non est peccatum; potest enim et bene et male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; et sic habet vanitatem et rationem peccati.

Ad decimum dicendum quod vera gloria et inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

[1] Sallustius : « sed ille (bonus) vera nititur via. » — [2] Quam ... et jactantia, et animus conscientia. »

ARTICULUS II.

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale (a).

Secundo quæritur utrum inanis gloria sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit æternam mercedem nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam; dicitur enim Matth., vi, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, Chrysostomus, ibidem sive alius auctor, *Hom.* xiii *in Matth.*, in *Opere imperf.*, inter princip. et med., dicit de inani gloria quod occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt, miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora et spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, Job, xxxi, 26, dicitur : *Si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et lætatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo ; quæ est iniquitas maxima;* quod Gregorius exponit, XXII *Moralium,* cap. vii et viii, de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum et mortale peccatum.

4. Præterea, Hieronymus dicit, lib. *De* xlii *mansionibus,* mansione xli, seu *Epist.* lxxviii, *Patr. lat.,* t. XXII, col. 722, quod « Nihil est tam periculosum quantum gloriæ cupiditas et jactantiæ vitium, et animus de conscientia[2] virtutum tumens. » Sed illud quod est maxime periculosum videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

5. Præterea, omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

6. Præterea, quicumque surripit quod est Dei proprium, mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod est proprium Dei; dicitur enim Isa., xlii, 8 : *Gloriam meam alteri non dabo;* et 1 ad Timoth., i, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

(a) II II *Summæ theol.*, q. cxxxii, art. 3.

7. Præterea, peccatum idololatriæ esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturæ attribuat, secundum illud Rom., I, 23 : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est ; gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idololatriæ; et sic sequitur quod sit peccatum mortale.

8. Præterea, Augustinus dicit, V *De civitate Dei,* cap. XIX, non procul a princ., quod contemnere gloriam magnæ virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

9. Præterea, inanis gloria quærit hominibus placere; quia, secundum Philosophum, « Gloria est quæ nullo consentiente non festinaret ad esse. » Sed quærere placere hominibus est peccatum mortale; quia excludit a servitio Christi, secundum illud Galat., I, 10 : *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

10. Præterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita objectum in moralibus. Sed ea quæ communicant in una forma naturali, non differunt specie. Ergo in moralibus ea quæ communicant in uno objecto, non differunt specie. Veniale autem et mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum objectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, et aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Matth., X, 14, super illud : *Excutite pulverem de pedibus vestris,* dicit *Glossa* (ordinaria ibi) : « Pulvis » est « terrenæ levitas cogitationis a qua nec summi doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum. » Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt est peccatum veniale. Ergo levitas terrenæ cogitationis, quæ maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

Præterea, Chrysostomus dicit, *Super Matth.* (alius auctor, loco citato in arg. 2), quod cum cætera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Præterea, peccatum oris et operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est quod omnis vana gloria, quæ consistit in corde, sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas ex præcedenti quæstione manifestari potest. Dictum est enim quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale ; nullus enim diceret eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, æstimans se bene cantare, cum male cantet; nec eum qui gloriatur quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanæ gloriæ videtur esse dubitatio major : nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum, vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur : jam enim aliquis creatura frueretur : quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem ; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale; actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cujus scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum, actu vel habitu : quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus

ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu vel habitu; tunc semper inanis gloria est peccatum mortale; sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus; sic non semper vana gloria est peccatum mortale, quia quælibet inordinatio gloriæ facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel prætermissa alia circumstantia debita : cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod quælibet debita circumstantia prætermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriæ est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus loquitur quando homo opera justitiæ refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem; tunc enim vana gloria est peccatum mortale, et totaliter excludit a mercede æterna. Potest tamen dici quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede æterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicujus actus determinati; inquantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede æterna, sicut et veniale peccatum non est remunerabile mercede æterna; non tamen inanis gloria quæ est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum : non enim meretur præmium vitæ æternæ, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, inquantum facit ipsum de seipso confidere : unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

Ad quintum dicendum quod non est æstimandum quod omnia peccata quæ dicuntur capitalia sint ex genere suo peccata mortalia; alioquin sequeretur quod omne peccatum gulæ et iræ esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur sive sint venialia sive mortalia ; dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccatum : si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est quod quicumque intantum afficitur aliquo peccato, ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis intantum afficitur ad delectationem gustus quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale : et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

Ad sextum dicendum quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi, aliter duci vel militi, ita etiam in universitate rerum aliqua gloria et honor soli Deo debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei : sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quæ regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret. Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem et gloriam debitam soli Deo, sed quæ debetur homini propter aliquam excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referunt hujusmodi gloriam ad debitum finem, et sic, licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpant tamen gloriam Dei quan-

tum ad modum habendi; soli enim Deo competit ut ejus gloria in alium finem non referatur.

Ad septimum dicendum quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam et honorem, esset vere idololatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo divinam gloriam; unde non omnes sunt idololatræ.

Ad octavum dicendum quod vitare minora peccata est abundatioris virtutis, ut patet per id quod Dominus dicit Matth., v, abundantiorem justitiam esse quæ vitat non solum homicidium sed etiam iram, quam sit justitia veteris legis, quæ prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnæ virtutis, non potest concludi quod inanis gloria sit grave peccatum.

Ad nonum dicendum quod placere hominibus, potest et bene et male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere ut eos in bono ædificare possit, hoc est virtuosum et laudabile, unde et Apostolus dicit, Rom., xv, 2: *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad ædificationem ... sicut ego per omnia omnibus placeo,* I ad Corinth., x, 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam est peccatum inanis gloriæ, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei, et secundum hoc excludit a Dei servitio; quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tamen contra Deum, sed sub Deo.

Ad decimum dicendum quod in moralibus objectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem objecti. Differt autem objectum inanis gloriæ prout est veniale et mortale peccatum, secundum rationem formalem objecti, id est secundum differentiam finis et ejus quod est ad finem: nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

ARTICULUS III.

Quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, jactantia, etc. (*a*).

Tertio quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio. Et videtur quod inconvenienter assignentur. Hæc enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cujus filia est et ipsa inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia non debent poni filiæ inanis gloriæ, sed simul cum inani gloria debent poni filiæ superbiæ.

2. Præterea, generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius, in lib. *De parad.,* cap. VIII, par. ant. med., quod peccatum est « transgressio legis et cælestium inobedientia mandatorum. » Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriæ.

3. Item, jactantia est tertia species superbiæ, ut ex supradictis patet. Si ergo jactantia sit filia inanis gloriæ, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriæ; quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit XXXI *Moral.,* c. XLV, *Patr. lat.,* t. LXXVI, col. 620.

4. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. Ergo discordia et contentio non debent poni filiæ inanis gloriæ.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui XXXI *Moral.,* ubi supra, has filias inanis gloriæ assignat.

Respondeo dicendum quod, secundum eamdem rationem, aliquod vitium dicitur esse caput et mater, inquantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem ejus; hoc enim competit et rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quæ sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur); competit etiam rationi matris; nam mater est quæ in seipsa concipit; unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo, cum proprius finis inanis gloriæ sit manifestatio propriæ excellentiæ, filiæ inanis gloriæ dicentur illa vitia per quæ homo ad manifes-

(*a*) I II *Summæ theol.,* q. CXXXII, art. 5.

tationem propriæ excellentiæ tendit. Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter : uno modo directe et alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, et sic est « jactantia ; » aut per facta vera quæ habent aliquam admirationem, et sic est « præsumptio novitatum » (ea enim quæ de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse), aut per facta ficta, et sic est « hypocrisis. » Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum ; et hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum ; et sic est « pertinacia, » per quam homo innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ saniori. Secundo quantum ad voluntatem ; et sic est « discordia, » dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertiò quantum ad verbum ; et sic est « contentio, » dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua præcepto superioris subjicere ; et sic est « inobedientia. »

Ad primum ergo dicendum quod superbia, sicut supra dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum ; et sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quæ inanis gloria est maxime ei affinis ; quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestari intendit, et ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quærit ; et ideo per consequens omnes filiæ inanis gloriæ, affinitatem cum superbia habent.

Ad secundum dicendum quod inobedientia ponitur filia inanis gloriæ, prout est speciale peccatum ; sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus præcepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei ; quod quandoque fit non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit in libro *De natura et gratia*, cap. XXIX.

Ad tertium dicendum quod jactantia ponitur esse species superbiæ quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra, quæst. præced., art. 4, dictum est ; sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

Ad quartum dicendum quod ex ira nunquam causatur contentio et discordia nisi cum adjunctione inanis gloriæ, dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

QUÆSTIO X.

DE INVIDIA[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum invidia sit peccatum.

Quæstio est de invidia. Et primo quæritur utrum invidia sit peccatum. Et videtur quod non. Quia, ut Philosophus dicit, in II *Ethic.*, cap. V, in med., passionibus non laudamur nec vituperamur. Sed invidia est passio ; dicit enim Damascenus, in lib. II *De fide orth.*, cap. XIV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 931, quod « Invidia est tristitia de alienis bonis. » Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit lib. III *De lib. arb.*, c. XVIII, et *De vera religione*, c. XIV. Sed invidia, cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium ; ut enim Augustinus dicit XIV *De civitate Dei*, c. VI : « Tristitia est de his quæ nobis nolentibus acciderunt[1]. » Ergo invidia non est peccatum.

3. Præterea, cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiæ est bonum ; dicit enim Remigius quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo, etc.

4. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. XIII, quod omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile[2]. Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

[1] In tres in articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum invidia sit peccatum : 2° utrum invidia sit peccatum mortale ; 3° utrum invidia sit vitium capitale.

[1] Sensus est Augustini, non textus.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De libero arbitrio* I, cap. III, circa finem, quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quæ est appetitus delectationis. Ergo invidia non est peccatum.

6. Præterea, id quod est impossibile esse non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur; quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

7. Præterea, omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quæ per delectationem perficitur. Ergo invidia diminuit peccatum; ergo non est peccatum.

8. Præterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundum formalem rationem objecti. Sed objectum invidiæ est bonum, ut dictum est; quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiæ est bonus; non est ergo peccatum.

9. Præterea, malum pœnale dividitur contra malum culpæ, ut patet per Augustinum in I lib. *De libero arbitrio,* in princ. Sed invidia est quoddam malum pœnale, ut dicit Isidorus in lib. III *De summo bono,* cap. XXVI, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 700, quod « livor, » id est invidia, « suum punit auctorem. » Ergo invidia non est culpa.

10. Præterea, Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei,* cap. VII, quod omne peccatum est amor improbus[1], sed invidia non est amor improbus; quia amor facit gaudere de bonis amici, et tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

11. Præterea, gravius esse videtur invidere alieni circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum; dicit enim Hieronymus ad Lætam, *De instructione filiæ,* n. 4, *Patr. lat.*, t. XXII, col. 873 : « Habeat socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur[2]. » Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra, extrema in moralibus sunt vitiosa. Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in II *Ethic.*, cap. VI, a med. Ergo invidia est peccatum.

Respondeo dicendum quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo objecto speciem habeat, vel in genere collocetur; ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel objectum. Est autem considerandum quod appetitivæ virtutis est objectum bonum et malum; sicut objecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivæ virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivæ virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. II, circa princ. Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I *Ethic.*, in princ.; et e contrario malum habet rationem repulsivi, quia « Malum est præter voluntatem et appetitum, » ut Dionysius dicit in cap. IV *De divin. nomin.*, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731. Sic ergo omnis actus appetitivæ virtutis ad prosecutionem pertinens, cujus objectum est malum, est actus non conveniens suæ materiæ vel objecto; et ideo omnes hujusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo; sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum; et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cujus objectum est bonum, est non conveniens suæ materiæ vel objecto; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari; quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, et fuga mali quod ei opponitur); quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota et integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730; invidia autem importat tristitiam ex bono; unde patet quod ex suo genere est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod cum « Passio sit motus appetitus sensitivi, » ut Damascenus dicit in lib. II, cap. XXII, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 939, passio secundum se considerata non potest esse virtus

[1] Augustinus : « Est voluntas perversa malus amor. » – [2] Et in discendo socias ... laudibus mordeatur. »

vel vitium sive aliquod laudabile vel vituperabile, quia ista pertinent ad rationem : sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationis, inquantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsæ passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi : unde Philosophus ibidem, lib. II *Ethic.*, cap. v, circa med., dicit quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur ; id est secundum ordinem rationis, vel præter ipsum.

Ad secundum dicendum quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod objectum tristitiæ sit aliqualiter involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male.

Ad tertium dicendum quod bonum, quantum est de se, semper movet ad bonum; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiæ ; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

Ad quartum dicendum quod carere bono accipitur in ratione mali, ut Philosophus dicit, in V *Ethic.*, cap. I, circa med., et secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adjungitur commutabili bono inordinate amato.

Ad quintum dicendum quod, sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio ejus, ita etiam affectiones animæ quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animæ quarum objectum est malum : et propter hoc ex eis oriuntur ; et ideo odium et tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio et delectatione : et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

Ad sextum dicendum quod ex bono sub ratione boni nullus potest tristari ; sed de bono inquantum apprehenditur sub ratione mali veri vel apparentis, potest aliquis tristari ; et hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet est impeditivum propriæ excellentiæ.

Ad septimum dicendum quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. v : sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, et minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quæ est de bono proximi, impedit actiones quæ ad bonum proximi tendunt ; sed movet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur.

Ad octavum dicendum quod, sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum : ita etiam tristitia quæ est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conveniens tali objecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex objecto, inquantum est ei conveniens.

Ad nonum dicendum quod quibusdam peccatis adjunguntur quædam pœnalitates ; et tunc idem est pœna et culpa secundum aliud et aliud ; culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est a Deo ; pœna autem secundum quod habet quamdam pœnalem afflictionem adjunctam, et hoc est a Deo, secundum illud Psalm. XLIX, 21 : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam ;* et Augustinus dicit, in I *Confess.*, cap. XII, in fin. : « Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit omnis inordinatus animus. » Et hoc modo invidia potest esse et pœna et culpa.

Ad decimum dicendum quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam ; quia omnis affectio animæ, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem libro dicit.

Ad undecimum dicendum quod Aristoteles, I *Rhetor.*, cap. XI, parum a princ., distinguens inter zelum et invidiam, dicit : « Zelus ex bonis est virtuosorum ; invidere autem est prælium pravorum. » Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem, ut obtineat bona ; invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam ; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet ; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate prædicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quæ alius addiscit, secundum illud Apostoli I Cor., XII, 3 : *Æmulamini charismata meliora.*

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit peccatum mortale (*a*).

Secundo quæritur utrum invidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius, XXII *Moral.*, cap. XI, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 226 : « Evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina lætificet, et ejus gloria contristet[1]. » Hoc autem est invidere. Ergo invidia non tollit caritatem ; et ita non dicitur peccatum mortale.

2. Præterea, Damascenus dicit, in lib. II *De fide orth.*, cap. XXII, quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit in XII *De Trinit.*, cap. XII. Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit in eodem libro. Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, sicut bona ex genere possunt male fieri ; ea autem quæ sunt mala ex genere non possunt bene fieri, ut Augustinus dicit in libro *Contra mendacium*, cap. VII, ita ea quæ sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia ; ea autem quæ sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

4. Præterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

5. Præterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiæ ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

6. Præterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale : quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia : dicit enim Augustinus, in I *Confess.*, cap. VII, circa med. : « Vidi ego et expertus sum zelantem puerum : nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum. » Ergo invidia non est peccatum mortale.

7. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quæ tristatur de bono alterius, inquantum redundat in nocumentum proprium, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

8. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in II *Ethic.*, nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale.

1. Sed contra est quod Gregorius dicit, in V *Moral.*, cap. XLVI, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 728, exponens id quod habetur Prov., XIV, 30 : *Putredo ossium invidia* : « Per livoris (inquit) vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum. » Sed hoc non facit nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

2. Præterea, in *Itinerario* Clementis narratur quod Petrus dixit quod tria peccata æqualiter pœnam merentur : cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. Ergo et invidia.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. III *De summo bono*, cap. XXV, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 700, ante med. : « Nulla virtus est cui non contrarietur invidia[2] : sola enim miseria caret invidia. Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit super illud Psalm. CIV, 25 : *Convertit cor eorum ut odirent populum ejus*, « invidia est odium felicitatis alienæ. » Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit, XI *Super Genes. ad litteram.* Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum ; et ita non potest esse veniale peccatum, quasi subreptitia.

5. Præterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Job, V, 2 : *Parvulum occidit invidia.* Et super illud II ad Corinth., II, 15 : *Christi bonus odor sumus*, dicit *Glossa* ordin. ex August. : « Odor[3] vegetat diligentes, necat invidentes. » Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum

[1] « Rursum ejus gloria sine invidiæ culpa. » — [2] « Quæ non habeat contrarium invidiæ malum. » — [3] *Glossa* ordin. : « odor iste. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. XXXV, art. 3.

est art. 1 hujus quæst., et supra, quæst. VII, art. 5, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel objectum; unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem animæ est per caritatem, quæ conjungit nos Deo, per quem anima vivit; unde dicitur I Joan., III 14: *Qui non diligit, manet in morte;* mors enim est privatio vitæ. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, et volumus eum vivere et esse et alia bona habere; hoc enim est de ratione amicitiæ, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. IV; et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum objectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere; sicut dicere verbum otiosum, et alia hujusmodi; quæ tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra, quæst. VII « De peccatis, » art. 3 et 4, habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum objectum; est enim de ratione amicitiæ ut eis velimus bona, sicut et nobis ipsis, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV, eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, inquantum per eam diligitur proximus: unde Augustinus dicit, in libro *De vera religione*, c. XLVII, circa princ.: « Qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem. » Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum quod in genere alicujus peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quæ est proprium et principale activum principium humanorum actuum; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia; quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cujus principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte objecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem objecti; quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio; sicut patet in specie forti; si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid hujusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur non ab illo qui accipit, quam ab illo cujus est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiæ non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus, vel quia est subitus, et non procedit ex ratione deliberata; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum; puta si aliquis invideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod hujusmodi ludicrum faciendo.

Ad primum ergo dicendum quod quia in definitione alicujus non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se; cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius inquantum est hujusmodi, de qua ea rationem aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere; unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate, et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quæ ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem tristatur de felicitate ejus, non inquantum est excellentia quædam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam ejus quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono ejus tristetur. Unde hæc est differentia inter invidentem et odientem; quia invidens non tristatur de bono alterius nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suæ gloriæ amittit; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse et alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat; quod magis est timoris quam invidiæ, ut Philosophus dicit in II *Rhetor*. Contingit autem timorem esse et

[1] Al.: « vocat. »

bonum et malum; unde hoc potest fieri et cum peccato, quando timor est malus; et sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius, t. LXXVI, col. 226, præmissa verba exponens subdit, quod « Hoc credimus, cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus; et proficiente illo plures injuste opprimi formidamus. » Unde etiam interponit quod talis tristitia est sine invidiæ culpa.

Ad secundum dicendum quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiæ ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis; et ideo potest esse peccatum mortale. Quamvis etiam dici possit quod hujusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

Ad tertium dicendum quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est, quæst. VII, art. 3, et in corp. hujus art.

Ad quartum dicendum quod impedire bonum alicujus potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus; quia illud quod impeditur non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

Ad quintum dicendum quod motus subreptitius invidiæ est imperfectus; et talis etiam invidiæ motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

Unde patet responsio ad sextum.

Ad septimum dicendum quod quandocumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet; talis tristitia non est invidiæ, sed timoris; unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

Ad octavum dicendum quod invidia respicit duo objecta. Est enim tristitia de prosperitate alicujus boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quæ dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cujus prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quæ intelligitur per nemesim; quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiæ; tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

Similiter ea quæ in contrarium objiciuntur facile est solvere.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale; et de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus, quæ quidem meretur æqualem pœnam homicidio quantum ad genus pœnæ; quia utrumque meretur pœnam æternam.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Invidia autem, ut Isidorus dicit, lib. III *De summo bono*, ubi supra, contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animæ tendentes in malum, quæ ex odio derivantur. Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

Ad quintum dicendum quod auctoritates illæ loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

ARTICULUS III.

Utrum invidia sit vitium capitale (*a*).

Tertio quæritur utrum invidia sit vitium capitale. Et videtur quod non, quia ad vitium capitale pertinet habere filias; non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiæ, sicut Augustinus dicit in lib. *De sancta Virgin.*, cap. XXXI, circa med. Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, invidia est tristitia quædam, ut jam dictum est, art. præced., ad 1um arg. Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus; ubi enim homo incurrit malum quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capi-

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. XXXVI, art. 4.

tale; quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

3. Præterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquæ filiæ. Sed invidia non videtur habere aliquas filias; assignat enim Gregorius, in XXXI *Moral.*, cap. XXXI in antiquis, et XVII in novis exemp.; *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621, ei quinque filias, quæ sunt « Odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis : » quorum nullum videtur esse filia invidiæ, nam odium magis nascitur ex ira, susurratio autem et detractio et exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moralium,* ubi supra, connumerat invidiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, q. VII, art. 1, dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causæ finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quæ est delectatio; et ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem considerandum quod, sicut bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio, ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga; sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum, ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso: et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quædam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda per quæ tristitiam repellat vel ad quæ tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitiæ alienæ gloriæ, inquantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum; et secundum hoc est invidia vitium capitale. In hoc autem conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, et aliquid tanquam terminus. Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quæ eum contristat; quod quidem fit diminuendo bona ejus, sive mala de eo dicendo et latenter, quod fit per « susurrationem, » et manifeste, quod fit per « detractionem. » Terminus autem hujus conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu ejus cui invidet; et sic motus invidiæ interdum terminatur ad « odium, » scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellentia alterius, sed ulterius velit simpliciter mala ejus. Alio vero modo terminus hujus conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis, qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; et sic ponitur filia invidiæ « exultatio in adversis. » Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediat gloriam proximi, tristatur; et sic ponitur filia invidiæ « afflictio in prosperis. »

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Gregorius dicit, XXXI *Moralium,* loc. cit. in arg. 3um, superbia communis mater est omnium vitiorum; unde per hoc quod invidia est filia superbiæ non excluditur quia invidia sit vitium capitale.

Ad secundum dicendum quod tristitia, etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, inquantum scilicet ex fuga tristitiæ multi alii motus procedunt.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit læsionem intulit; ex invidia autem secundum quod ejus bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriæ excellentiæ. Similiter etiam susurratio et detractio et exultatio in adversis oriuntur ex odio inquantum diminuit omne bonum et procurat omne malum sui inimici; hæc ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, et quodammodo filia ejus; secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicujus inquantum adversantur singulari excellentiæ alicujus, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicujus ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiæ.

QUÆSTIO XI.

DE ACCIDIA [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accidia sit peccatum (*a*).

Quæstio est de accidia; et primo quæritur utrum accidia sit peccatum. Et videtur quod non. Virtus enim et peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris : dicit enim Augustinus, in lib. *De moribus Ecclesiæ*, cap. xv, et XV *De civit. Dei*, quod virtus est ordo amoris. Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quædam, ut Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fidei*, cap. xiv, videtur quod accidia non sit peccatum.

2. Præterea, in Psalm. cvi, super 3 : *Confitemini*, ponit *Glossa* August., super illud, *Confiteantur Domino miserationes* * *ejus*, quatuor tentationes, quæ sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, tædium et tempestas sæculi [2]. Sed error et difficultas et tempestas sæculi non sunt peccata. Ergo nec tædium, quod est accidia, est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseæ, xiii, 9 : *Perditio tua ex te Israel*. Sed accidia, cum sit quædam tristitia, non est ab homine; quia II ad Corinth., ix, 7, super illud. *Non ex tristitia aut ex necessitate*, dicit *Glossa* (ordinaria ex August., super illud : *Hilarem datorem*) : « Si cum tristitia facis, fit de te, non tu, » tamen « facis. » Ergo accidia non est peccatum.

4. Præterea, non potest contingere quod actus sit simul meritorius et peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus est meritorius; puta, cum aliquis ex voto vel obedientia jejunat; et tamen jejunium ipsum contristat; et sic est ibi accidia, quæ est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

5. Præterea, Damascenus dicit, in II lib., cap. xiv, quod accidia est tristitia aggravans. Sed aggravatio magis videtur esse pœna quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis pœna.

6. Præterea, accidia videtur esse tristitia vel tædium interni boni, de quo dicitur in *Glossa* (ordin. ex August.) super illud Ps. cvi, 18 : *Omnem escam abominata est anima eorum*. Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum. Sed non potest esse peccatum, quia non accipit spirituale bonum; quia non accipere non est actus sed privatio quædam; omnis autem laus et vituperium sequitur aliquem actum, ut Philosophus dicit in *Ethic.*, cap. xii; vituperium autem peccato debetur. Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit peccatum quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

7. Præterea, Gregorius dicit, XI *Moral.*, *Patr. lat.*, t. LXXV, quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret. Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum, quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

8. Præterea, Damascenus, in lib. II *De fide orth.*, cap. xiv, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 931, ponit accidiam speciem quamdam tristitiæ, quæ est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

9. Præterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum. Sed accidiam sive tristitiam eligit sapiens : dicitur enim Eccle., vii, 5, quod *cor sapientis* * *ubi tristitia*. Ergo accidia sive tristitia non est peccatum. * *Sapientium.*

10. Præterea, illud quod Deus remunerat non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat; dicitur enim Malach., iii, 14, ex persona malorum : *Quod emolumentum habuimus, quia custodivimus præcepta ejus, et ambulavimus tristes coram eo* *? Ergo accidia seu tristitia non est peccatum. * *Et quia ... coram Domino.*

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Mor.*,

[1] In quatuor articulos divisa.

Primo enim quæritur utrum accidia sit peccatum; 2° utrum accidia sit peccatum speciale; 3° utrum sit peccatum mortale; 4° utrum sit peccatum capitale.

[2] Augustinus in dicto loco : « Error et fames, difficultas in bene operando, tædium in mora hujus vitæ, et tempestates maris quatientes Ecclesiam. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. xxxv, art. 1.

cap. XLV, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 620, accidiam inter alia peccata connumerat; et similiter Isidorus, in libro II *De summo bono,* cap. XXXVII, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 638.

Respondeo dicendum quod, sicut ex Damasceno, lib. II, cap. XIV, patet, accidia tristitia quædam est; unde Gregorius, in *Moral.*, lib. XXX, cap. XLV, *Patr. lat.*, col. 620, loco accidiæ quandoque ponit tristitiam. Objectum autem tristitiæ est malum præsens, ut Damascenus dicit, loc. cit. Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, et aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum), ita etiam est duplex malum; quoddam quod est vere et simpliciter malum, et quoddam quod est apparens et secundum quid malum, et simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor et concupiscentia et delectatio, quæ sunt de vero bono, sunt laudabilia; quæ autem sunt apparenti bono et non vere bono sunt vituperabilia; ita etiam odium, fastidium et tristitia, quæ sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia; quæ autem sunt de eo quod est secundum quid vel apparens bonum et simpliciter malum, sunt vituperabilia et peccata. Accidia autem est tædium vel tristitia boni spiritualis et interni, ut Augustinus dicit super illud Psalm. CVI, 18 : *Omnem escam abominata est anima eorum.* Et ideo cum internum et spirituale bonum sit vere bonum, et non possit esse malum nisi apparens, inquantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis, manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari : uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi ; alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim hujusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quædam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis. Peccatum autem per se et proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus, *De duabus animabus,* cap. X et XI. Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum et spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati nisi ex voluntate, inquantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi; unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

Ad primum ergo dicendum quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum, XIV *De civit. Dei,* cap. VII, VIII et IX : et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est prædicatio per causam, non per essentiam; non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato; et similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

Ad secundum dicendum quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid prædicatur de uno dividentium aliquod commune, prædicetur etiam de aliis; illa enim quæ connumerantur ad invicem ut dividentia aliquod commune, in illo communi conveniunt; non autem necesse est quod in quolibet alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, et alia non sint peccata ; sicut etiam tentatio quæ est a carne, non est sine peccato; tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

Ad tertium dicendum quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario et involuntario, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. I, non remote a princ.; et inquantum habent de involuntario, non sunt ex nobis; nam ipse modus tristitiæ est ex nobis.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad servitium Dei; unde etiam martyres dicuntur in lacrymis seminasse, ut Augustinus exponit in *Expositione epistolæ ad Gal.*, cap. VI, a med. Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo; de interiori enim bono martyres gaudebant; et tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam vel præceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo vel laborioso ; tristitia talis non est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo.

Ad quintum dicendum quod tristitia dicitur esse aggravans, inquantum opprimit

affectum, ne insurgat ad operandum; et secundum hoc aggravatio tristitiæ in bonis, magis habet rationem culpæ quam pœnæ, quia ejus principium est ex nobis.

Ad sextum dicendum quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia ejusdem potentiæ est prosequi bonum et fugere malum oppositum; sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristitia pertinent ad concupiscibilem; unde accidia, secundum quod est in appetitu sensitivo, est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale; tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, et non est privatio sola; tum quia etiamsi esset privatio sola, quæ est non accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpæ. Et sic dicitur tunc peccatum omissionis.

Ad septimum dicendum quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum; licet in auctoritate inducta non dicatur quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

Ad octavum dicendum quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno; sed universaliter, prout est de quocumque malo; et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis, et secundum quod est peccatum.

Ad nonum et ad decimum dicendum quod rationes illæ procedunt de tristitia ejus quod est malum simpliciter, quæ laudabilis est.

ARTICULUS II.

Utrum accidia sit speciale peccatum (*a*).

Secundo quæritur utrum accidia sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus: quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriæ virtutis, ut patet in I *Ethic.*, c. VIII, a med. Ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod consequitur ad omne peccatum non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis. Ergo accidia non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratione, inquantum scilicet est impeditivum corporalis quietis. — Sed contra: appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Ejusdem autem rationis est appetere aliquid et tristari de ejus impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequeretur quod accidia sit peccatum veniale; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in XXXI *Moral.*, ubi supra. Non ergo accidia est speciale peccatum.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Mor.*, ut supra, connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quod, si accidia esset absolute tristitia cujuscumque boni specialis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici quod ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicujus corporalis boni; quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum; quia per eamdem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impeditivum ejus; sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem; et propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impeditivum boni corporalis est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est ergo

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. XXXV, art. 2.

considerandum quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum; et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum; cujus bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicujus specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis, et hoc est proprium castitati; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum, et sic est proprium caritati. Sic ergo dicendum est quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum; sicut hoc bonum amare facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem : quia, ut dicit Apostolus ad Galat., v, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum;* et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tanquam sibi contrarium; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu tædium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum; unde ad hanc repellendam monet Sapiens, Eccli., vi, 26 : *Subjice humerum tuum et porta illam* spiritualem sapientiam [1], *et ne accidieris in vinculis illius**.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem, quæ est caritas, secundum illud Galat., v, 22 : *Fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax.*

Ad secundum dicendum quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale objectum caritatis, contristatur de ipso [2] accidia.

Ad tertium patet responsio per id quod dictum est; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

[1] Forte : « scilicet sapientiam. » — [2] Al. : « de ipsa. » — [3] Al. : « de. »

ARTICULUS III.

Utrum accidia sit peccatum mortale (*a*).

Tertio quæritur utrum accidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quæ invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus, II Corinth., vi, 10 : *Quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne mortale contrariatur præcepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui præcepto; quia inter præcepta Decalogi non continetur aliquod præceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, cum tristitia sit de malo præsenti, ut Damascenus dicit in lib. II *Orthod. fidei*, c. xii, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 930, ideo [3] accidia, quæ est tristitia quædam, oportet quod sit de aliquo malo præsenti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens; nec potest esse de vero bono, quod est bonum increatum; tum quia præsentia talis boni non habet tædium nec tristitiam (dicitur enim Sapient., viii, de divina sapientia, quod non habet tædium conversatio ejus, nec tædium convictus illius) : tum etiam quia si sit præsens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato præsenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato. Ergo accidia non est peccatum mortale.

4. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale : non enim mortaliter peccat quicumque non jejunat vel quicumque non orat. Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale; et ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere, quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium et adulterium.

5. Sed diceretur quod recessus operis ab aliquo bono creato debito facit peccatum

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. xxxv, art. 4.

mortale. — Sed contra : opera quæ non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia ; et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum, imo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

6. Præterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur; quia delectatio facta in opere est signum habitus inhærentis ; et sic ad hoc nón possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quæ est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

7. Præterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitæ. Sed non est de necessitate spiritualis vitæ quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur; alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. Ergo accidia, quæ contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

8. Præterea, ideo non quælibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturæ nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et refugiendum labores ; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. II *Orthod. fidei,* cap. XIV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 931, quod accidia est tristitia quædam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia non esset peccatum. Ergo est tristitia sæculi. Sed *sæculi tristitia mortem operatur,* ut Apostolus dicit, II ad Cor., VII, 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

Præterea, Augustinus, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XXXIII, non procul a fine, dicit quod Jacob dicens filiis suis : *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos,* videtur hoc timuisse ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum et reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale. Ergo tristitia quæ est accidia, est peccatum mortale.

Præterea, super illud Psalm. XLI, 12 : *Quare tristis es anima?* dicit *Glossa* quod docet hic tristitiam sæculi fugiendam, quæ patientiam et caritatem et spem extinguit, et totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale : hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et cæteras virtutes extinguit.

Respondeo dicendum quod ex præmissis de facili patet quod accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum ; talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quæ inhæret bono spirituali et delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita, manifeste sequitur quod accidia est genere suo est peccatum mortale : quia, sicut dicitur I Joan., III, 14, *qui non diligit, manet in morte*. Et est considerandum quod sicut invidia, quæ est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi ; ita accidia, quæ est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quæ sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis. Unde tales motus accidiæ sunt peccata venialia, sicut supra, quæst. X, art. 2, de motibus invidiæ dictum est. Sed quando affectus carnalis ita prævalet rationi ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiæ saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quæ est accidia ; sed potius de tristitia quæ est de malis temporalibus.

Ad secundum dicendum quod accidia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod

est præceptum morale, quies mentis in Deo.

Ad tertium dicendum quod Deus secundum quod est præsens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale; unde accidia non est tristitia de præsentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem divinum.

Ad quartum dicendum quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhærere, quod est bonum divinum, sicut jam dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de bono spirituali alicujus actus particularis virtutis; quod enim homo delectetur, non cadit sub præcepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem consequitur.

Ad septimum dicendum quod delectatio quæ provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitæ, sicut et ipsa caritas; et ideo accidia est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum quod, sicut concupiscentia, quæ est tantum in sensualitate, quæ provenit ex corruptione naturæ, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus, ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

ARTICULUS IV.

Utrum accidia sit vitium capitale (*a*).

Quarto quæritur utrum accidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quæ est tristitia quædam.

2. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse hujusmodi, sed magis immobile reddere: est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit, lib. II *Fidei orthod.*, cap. XIV, ubi supra. Ergo accidia non est vitium capitale.

3. Præterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiæ non videntur esse filiæ quæ ei assignantur a Gregorio, XXXI *Moral.*, ubi supra. Malitia enim est commune ad omnia peccata; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur; pusillanimitas vero et desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa præceptum, videtur idem esse quod accidia; evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiæ, quæ est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

Sed contra est auctoritas Gregorii, qui accidiam sive tristitiam inter vitia capitalia computat, XXXI *Moral.*, ut supra.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, quæst. x, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda vel vitanda, ita etiam et propter tristitiam fugiendam; utrum enim ejusdem rationis esse videtur, sicut quærere bonum et fugere malum. Cum ergo accidia sit quædam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est, art. præced., et sicut ex invidia multa vitia oriuntur inquantum homo multa facit inordinate ad hujusmodi tristitiam repellendam quæ consequitur de bono proximi: ita etiam et accidia est vitiam capitale. Sed quia etiam nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. V et VI, ideo ex tristitia duo consequuntur: quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat in quibus delectetur; et secundum hoc Philosophus dicit, in II *Ethic.*, lib. VII, cap. XIV, circa med., quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales; et secundum hoc ex tristitia quæ concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur « evagatio » circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur quod primo quidem homo ea fugit secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum quæ delectari possunt, pertinet et recessus a bono divino sperato, et hæc est « desperatio; » et iterum recessus a bono spirituali agendo; quæ quidem quantum ad communia, quæ sunt de necessitate salutis, est « torpor, » circa præcepta;

(*a*) I *Summæ theol.*, q. XXXV, art. 4.

quantum autem ad ardua quæ cadunt sub consiliis, est « pusillanimitas. » Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis quæ ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad prælatos vel ad quascumque personas in his detinentes, et hic est « rancor ; » secundo vero concipit indignationem et odium contra etiam ipsa spiritualia bona, et hæc proprie est « malitia. »

Ad primum ergo dicendum quod in virtutibus animi amor. ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quæ est caritas : quia bonum divinum et bonum proximi est secundum se amabile ; non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat ; et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

Ad secundum dicendum quod accidia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur, sed ad contraria promptum reddit.

Ad tertium dicendum quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil enim prohibet quin rancor ex ira et ex accidia generetur : idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari. Quod autem pusillanimitas et desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur, quia passiones irrascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilis [1]. Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia, sed tristitiæ effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor; et ideo hujusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

QUÆSTIO XII.

DE IRA [2].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis ira sit mala vel bona (*a*).

Quæstio est de ira. Et primo quæritur utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. Et videtur quod omnis ira sit mala. Hieronymus, enim exponens illud Matth., v, 22, Patr. græc. lat., t. XXVI, col. 37 : *Qui irascitur fratri suo,* sic dicit : « In aliquibus codicibus additur : sine causa ; cæterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Si enim jubemur orare pro persequentibus, omnis iræ occasio tollitur, et hoc omnino est et sine causa [3], quia ira viri justitiam Dei non operatur. » Ergo omnis ira est mala et prohibita.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, in iv cap. *De div. nom.*, § 24, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 727, ira est naturalis cani, innaturalis autem homini Sed id quod est contra naturam hominis est malum et peccatum, ut patet per Damascenum, in III lib., cap. xiv, circa finem. Ergo omnis ira est peccatum.

3. Præterea, malum animæ humanæ est præter rationem, ut Dionysius dicit, cap. iv *De div. nomin.*, § 732, *Patr. græc. lat.*, t. III, col 334. Sed ira est semper præter rationem ; dicit enim Philosophus, in VII *Ethic.*, cap. vi, in princ. : « Videtur ira audire secundum quid rationem ; obaudire autem, » id est non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

4. Præterea, Dominus, Matth., vii, arguit eum qui habet trabem in oculo suo, et vult ejicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut ejiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur ut alium corrigat. Dicit enim Cassianus, in lib. VIII *De institutione cœnobiorum,* cap. vi, *Patr. lat.*, t. XLIX, col. 333, quod quilibet « iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. » Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum

[1] Al. : « concupiscibilibus. »

[2] In quinque articulos divisa.

Primo enim quæritur utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona ; 2° utrum ira possit esse peccatum vel non ; 3° utrum ira sit peccatum mortale ; 4° utrum ira sit levius peccatum odio et invidia ; 5° utrum ira sit vitium capitale.

[3] « Tollitur ; radendum est ergo, sine causa. »

(a) II II *Summæ theol.*, q. clviii, art. 1 et 2.

fratrem suum ; et multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

5. Præterea, perfectio hominis consistit in imitatione divina ; unde dicitur Matth., v, 48 : *Estote perfecti, sicut Pater vester perfectus est.* Sed sicut dicitur Sapient., xii, 18, Deus cum tranquillitate judicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit, V *Moral.*, cap. xxxi, in novis exempl. Ergo omnis ira derogat perfectioni humanæ, utpote separans nos a similitudine divina.

6. Præterea, omne quod est bonum vel indifferens est utile ad actum virtutis : quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit in II *De lib. arbitr.*, c. xviii et xix, et I *Retr.*, c. ix, a med. Sed nulla ira est utilis ad virtutem ; dicit enim Cassianus, in lib. præd., c. xxxiii : « Cum Apostolus dicit : *Omnis ira tollatur a nobis,* nullam penitus necessariam et utilem nobis excipit. » Tullius etiam dicit, in IV *De tusculanis quæst.* : « Fortitudo non indiget advocata iracundiæ ; satis suis armis munita perfecta est. » Ergo nulla ira est bona.

7. Præterea, Gregorius dicit, V *Moral.*, cap. xlv, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 723, in fin. : « Cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat, ut sibimetipsi non congruat, ac vim intimæ similitudinis amittat. » Sed malum dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus, in *Enchir.*, cap. xii. Ergo omnis ira est mala.

8. Præterea, Levit., xix, 17, super illud : Von eris. *Ne oderis* * *fratrem tuum in corde tuo,* dicit *Glossa* ordin. super illud : *Non quæras ultionem*, quod ira est libido ultionis [1]. Sed quærere ultionem est contra legem divinam ; subditur enim ibidem : *Ne quæras ultionem.* Ergo ira semper est peccatum.

9. Præterea, de similibus idem est judicium. Ergo et de similiter nominatis similiter debet judicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia : quodlibet autem aliorum quæ dicuntur vitia capitalia, semper est malum et nunquam bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo ira semper est mala, et nunquam bona.

10. Præterea, principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut Philosophus dicit, I *De cælo,* com. xxxiii. Sed capitalia vitia sunt quædam principia peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni, et sic nulla ira est bona.

11. Præterea, illud quod impedit optimum actum hominis est malum. Sed ira etiam quæ est ex zelo rectitudinis impedit optimum actum hominis, scilicet contemplationem ; dicit enim Gregorius, V *Moral.*, cap. xlv, ubi supra, col. 726 : « Cum [2] quis a recti æmulatione concutitur, ea quæ nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatio dissipatur. Ergo omnis ira est mala.

12. Præterea, sicut Tullius dicit in IV *De tusculanis quæst.*, passiones sunt quidam morbi animæ. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animæ est malum ejus. Sed ira est quædam passio animæ. Ergo omnis ira est mala.

13. Preterea, Philosophus dicit, in lib. *Topic.* IV, cap. v, parum a princ., quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur ; mitis autem et temperatus qui non patitur ; et per hoc habetur quod virtuosum esse consistat in nihil pati ; et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio est malum.

14. Præterea, quicumque usurpat sibi quod Dei est peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam quæ competit soli Deo, secundum illud ad Rom., xii, 19 : *Mihi vindicta,* ut Philosophus dicit lib. II *Rhet.*, cap. ii, in princ. Ergo quicumque irascitur peccat.

15. Præterea, Valerius Maximus, lib. IV, cap. i, inter externa, narrat de Archyta Tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit : « Graviter te punirem, nisi tibi iratus essem. » Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

16. Præterea, si aliqua ira sit bona, hæc non est nisi illa quæ insurgit contra peccatum. Sed nulla est talis ; quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

Sed contra : Chrysostomus dicit, *Super Matth.*, sive auctor *Operis imperfecti,* hom. xi : « Qui sine causa irascitur, reus erit ; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo aliqua ira est bona et necessaria.

[1] *Glossa* ordin. : « sic enim recte ira definita est quæ sit ulciscendi libido. » — [2] « Quo salem recti. »

Præterea, præcepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex præcepto divino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes., IV, 26 : *Irascimini, et nolite peccare;* et *Glossa* ord. ex Ambr. exponit : « Irascimini contra peccantes, qui est naturalis motus animæ [1], qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, ostendens hanc iram esse bonam. » Non ergo omnis ira est mala.

Præterea, Gregorius dicit, V *Moral.*, ubi supra : « Non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare præcipimur; restat ut sic eorum erroribus [2] sicut nostris vitiis irascamur. »

Præterea, Damascenus dicit quod ira fuit in Christo; in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur I Petri, II. Ergo non omnis ira est peccatum.

Præterea, omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. v. Ergo non omnis ira est peccatum.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem fuit olim controversia apud philosophos; nam Stoici dixerunt omnem iram esse vitiosam; Peripatetici autem dicebant aliquam iram esse bonam. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare : unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animæ appetitivæ, quod scilicet ira sit appetitus vindictæ; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quærit vindictam secundum debitum justitiæ ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quærit ad correctionem peccati, servato ordine juris; et hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam est peccatum: vel quia quærit vindictam præter ordinem juris, vel quia quærit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati, et hoc est irasci in fratrem; et quantum ad hoc non fuisset discordia inter Stoicos et Peripateticos, nam Stoici etiam concessissent quod aliquando voluntas vindictæ est virtuosa. Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis recte consideret, inveniet Stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse. Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, et id quod est optimum huic. Contingit enim aliquod esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur in III *Topic.*, cap. I : et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suæ naturæ; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore, et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur scilicet et secundum partem intellectivam, et secundum partem sensitivam, et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitæ vindictæ non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Secundo vero non [3] consideraverunt quod ira et aliæ hujusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter; et sic necesse est ut semper ira et omnis hujusmodi passio judicium rationis impediat, quia anima maxime judicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis; unde Philosophus etiam dicit, lib. VII *Physic.*, com. xx, quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere ira ad judicium rationis ut consequenter, quia scilicet post-

[1] *Glossa* ordin. habet hæc solummodo : « *Irascimini*, quod est naturalis motus animi contra peccantes. » — [2] « Errantibus. » — [3] Al. deest : « non. »

quam ratio dijudicavit et ordinavit modum vindictæ, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliæ hujusmodi passiones non impediunt judicium rationis, quia jam præcessit; sed magis adjuvant ad promptius exequendum, et in hoc sunt utiles virtuti; unde Gregorius dicit in V *Moral.*, cap. XLV, circa med., *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 727 : « Curandum summopere est, ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam[1] recedat; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi[2] famulatur. » Tertio defecerunt Stoici in hoc quod non recte accipiebant iram et aliam passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatæ rationis; unde dicebant eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis ira et omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, et hujusmodi motus potest esse ordinatus[3] a ratione, et secundum quod consequitur judicium rationis deservit rationi ad prompte exequendum; et hoc exigit conditio naturæ humanæ ut appetitus sensitivus moveatur a ratione; inde est quod necesse est dicere, secundum peripateticos, aliquam iram esse bonam et virtuosam.

Ad primum ergo dicendum quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis Domini, quæ exponit : omnis autem talis ira est mala; sed ira quæ est contra peccatum est bona, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod ira prædominans rationi non est naturalis homini; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

Ad tertium dicendum quod Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quæ non subjicitur rationi.

Ad quartum dicendum quod ira, quando consequitur judicium rationis, turbat quidem aliqualiter rationem, sed juvat ad promptitudinem executionis; unde non tollit ordinem rationis qui jam ex præcedenti[4] judicio rationis stabilitus est; unde et Gregorius dicit, in *Mor.*, lib. V, cap. XXXIII, parum a princ., quod ira per vitium excæcat oculum mentis; sed ira per zelum non excæcat, sed solum turbat.

Ad quintum dicendum quod Deus est incorporeus; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitu sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

Ad sextum dicendum quod ira præveniens judicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium; unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam.

Ad octavum dicendum quod ultio prohibetur in lege quæ fit ex solo livore vindictæ; non autem illa quæ est ex zelo justitiæ.

Ad nonum dicendum quod judicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum; unde non[5] oportet quod quæcumque similiter nominantur, idem judicium sortiantur; alioquin tolleretur fallacia æquivocationis. Est ergo sciendum quod, sicut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. V, vitia opposita mansuetudini sunt innominata; et ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse bona et mala. Aliqua autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum; et ideo semper sunt mala.

Ad decimum dicendum quod, sicut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 20, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 719-722, malum non agit nisi virtute boni; et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici quod ira, secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona.

Ad undecimum dicendum quod non omne

[1] « Nunquam. » — [2] Al. : « subita ratione. » — [3] Al. : « inordinatus. » — [4] Al. : « præcedentibus. » — [5] Al. deest : « non. »

illud quod est impeditivum melioris, est malum; alioquin matrimonium esset malum, quia impedit virginitatem; sed ulterius id quod est impeditivum alicujus boni ad horam, potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadjuvat ira.

Ad duodecimum dicendum quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut Stoici accipiebant.

Ad decimum tertium dicendum quod Philosophus, in lib. *Topic.*, inducit pro exemplis quædam quæ non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum; et tale est quod dicit quod virtus consistit in nihil pati; hoc enim erat probabile secundum opinionem Stoicorum. In II autem *Ethic.*[1], cap. III, improbat opiniones eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate.

Ad decimum quartum dicendum quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quærit vindictam sui, sed vindictam Dei; peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei; et ita ille qui juste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

Ad decimum quintum dicendum quod Architas non taxaverat modum vindictæ; et ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

Ad decimum sextum dicendum quod in ira duo possunt considerari; scilicet causa iræ quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum; et iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus; et hoc est semper aliquid sensibile.

ARTICULUS II.

Utrum ira possit esse peccatum, vel non (a).

Secundo quæritur utrum ira possit esse peccatum, vel non. Et videtur quod non. Ira enim passio quædam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. V. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturæ lapsæ. Ergo irasci est aliquid conveniens naturæ. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet judicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

4. Præterea, actus proprii naturalium virium animæ non sunt peccata; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit, in lib. II *Orthod. fidei*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875. Sed ira est actus potentiæ irascibilis, quæ est quædam naturalis vis animæ. Ergo ira non est peccatum.

5. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit, I *Retract.*, cap. XIII. Sed ira non est voluntaria: quia, ut Philosophus dicit, in VII *Ethic.*, cap. VI, iratus cum tristitia operatur; tristitia autem est de his quæ nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, cap. VI, in med. Ergo ira non est peccatum.

6. Præterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum; nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus, I *Retract.*, cap. IX. Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psalm. IV, 5: *Irascimini, et nolite peccare,* dicit *Glossa* quod « motus iræ non est in potestate nostra[2]. » Ergo ira non est peccatum.

7. Præterea, Philosophus dicit, in lib. *Problemat.*, sect. II, problem. XXXVI, quod ira est accensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

8. Præterea, Hieronymus dicit, in *Epistola ad Antonium monachum, Patr. lat.*, t. XXII, col. 346, quod « Irasci est hominis, sed non inferre injuriam est christiani[3]. » Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

9. Præterea, in omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad

[1] Al.: « *Topic.* » — [2] *Glossa* ordin. ex Cassiodoro: « motus animi in potestate nostra non est. » — [3] « Et injuriam non facere, christiani. »

(a) II II *Summæ theol.*, q. CLVIII, art. 2.

Ephes., IV, 31 : *Omnis ira indignatio et tollatur a vobis;* quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

Respondeo dicendum quod ira importat quemdam motum appetitus : non autem importat fugam, sed prosecutionem ; est enim appetitus alicujus rei consequendæ. Et quia conveniens objectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra, quæst. X, art. 1, dictum est quod omnes motus appetitivi quorum objectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, et gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicujus mali, id est nocumenti, quod quærit inferre proximo ; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni, quod est justum vindicativum ; propter hoc enim iratus quærit alium lædere, ut vindicet injuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis dijudicantur secundum illud quod est formale in objecto, quam secundum id quod est materiale in ipso ; unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali ; quia id quod quærit est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona ; sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum, vel magis sit apparens et secundum quid bonum. Nam prosecutio ejus quod est vere et simpliciter bonum, est bona ; sicut amor et concupiscentia sapientiæ, et gaudium de ipsa ; sed prosecutio ejus quod est bonum apparens et secundum quid, malum autem simpliciter et secundum rei veritatem, est mala ; sicut patet in gula et luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictæ secundum quod vere est justa, tunc ira erit bona et virtuosa, et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictæ quæ est apparens justa et non vere justa, sic ira est peccatum, quam Gregorius in V *Moral.*, cap. XLV, *Patr. lat.,* t. LXXV, col. 726, vocat iram per vitium. Est autem vindicta sic desiderata, apparens justa propter præcedentem injuriam quam ratio dictat esse vindicandam ; non tamen est vere et simpliciter justa, quia non servatur debitus ordo justitiæ ; quia forte aliquis quærit majorem vindictam quam debeat ; vel quia quærit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat ; vel quia quærit vindictam non debito fine ; et ideo Philosophus dicit, in VII *Ethic.,* cap. VI, in princ., quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet judicat esse injuriam vindicandam ; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictæ secundum quod ratio dictat ; unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, et propter hoc offendunt.

Ad primum ergo dicendum quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles ; quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans. Si tamen ad passionem addatur aliquid unde conveniat rationi, erit passio laudabilis ; si vero addatur ei aliquid unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis. Et sic ira ponitur peccatum, inquantum rationem perfecte[1] non audit, ut dictum est ; et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, id est motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est, art. præced.

Ad secundum dicendum quod homini claudo potest aliquid convenire inquantum est homo ; et hoc per se convenit homini, per accidens autem claudo. Potest etiam ei aliquid convenire inquantum est claudus, quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturæ lapsæ ira convenit inquantum natura est lapsa : ex hoc enim contingit quod motus iræ discedit ab ordine rationis.

Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo nomen passionis, quæ de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii ; et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum.

Et similiter dicendum ad quartum ; sic enim ira nominat actum potentiæ naturalis, secundum quod est passio quædam indifferenter se habens ad bonum et malum.

Ad quintum dicendum quod iratus operatur cum tristitia, quæ consequitur ex

[1] Al. : « perfectam. »

injuria illata. Unde ex hoc non potest haberi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa iræ : nunquam enim aliquis irasceretur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

Ad sextum dicendum quod *Glossa* illa loquitur de ira inordinata, secundum quod est in sensualitate, præveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat.

Ad septimum dicendum quod illa definitio iræ datur secundum id quod est materiale in ipsa ; pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor ; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

Ad octavum dicendum quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut I ad Corinth., III, 3 : *Cum adhuc sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* et hoc modo irasci inordinate dicitur esse hominis ; quia pertinet ad infirmitatem humanam.

Ad nonum dicendum quod objectum iræ est malum sub ratione alicujus boni ; et ita importat conversionem ad aliquod bonum.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit peccatum mortale.

Tertio quæritur utrum ira sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia ad Ephes., IV, super illud : *Sol non occidat super iracundiam vestram*, dicit *Glossa* ordin. quod « Christus cum ira nunquam simul inhabitat[1]. » Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Præterea, Matth., V, 21, Dominus dicit : *Audistis quia dictum est antiquis : Non occides ; qui autem occiderit, reus erit judicio. Ego autem dico vobis quod omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Ex quo patet quod eadem pœna debetur iræ in nova lege quæ debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

3. Præterea, omne id quod meretur damnationem æternam, est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam ; dicit enim *Glossa* ordinaria, super illud : *Omnis qui irascitur*, ibidem, quod « his tribus, » scilicet « judicio, concilio, gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati singulariter[2] exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

4. Præterea, Gregorius dicit, V *Moral.*, cap. XLV, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 724[3] : « Per iram justitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti Spiritus splendor excutitur. » Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

5. Præterea, omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit, XIV *De civit. Dei*, cap. XV, circa fin., ira est libido ulciscendi[4]. Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deuter., XXXII, 35 : *Mihi vindicta, et ego retribuam*, secundum aliam litteram ; ubi nos habemus : *Mea est ultio*. Ergo ira est peccatum mortale.

6. Præterea, illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, id est peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum[5], ut *Glossa* ordin. dicit super illud Prov., XXIX, 22 : *Vir iracundus provocat rixas*. Ergo ira est peccatum mortale.

7. Præterea, nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum : quia et sensum corrumpunt excellentiæ sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum ; dicit enim Gregorius, V *Moral.*, ubi supra, quod ira excæcat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cujusmodi est peccatum mortale.

8. Præterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra judicium rationis, ut ex supradictis, art. 1 hujus quæst., patet. Ergo ira est peccatum mortale.

9. Præterea, illud quod est contra naturam hominis est peccatum mortale. Sed

[1] *Glossa* ordin. : « nunquam habitat. » — [2] *Glossa* ordinar. : « signanter. » — [3] Passim, in n. 78. — [4] Augustin. : « Est libido ulciscendi quæ ira dicitur. » — [5] *Glossa* ordin. : « Janua omnium vitiorum iracundia. »

(a) II II *Summæ theol.*, q. CLVIII, art. 3.

ira est hujusmodi ; homo enim est animal mansuetum natura : ira autem mansuetudini contrariatur. Ergo ira est peccatum mortale.

10. Præterea, quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quæ vult bonum proximo ; ira autem vult proximo nocumentum. Ergo ira est peccatum mortale.

11. Præterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed Job, v, 2, dicitur quod virum *stultum interficit iracundia.* Ergo ira est peccatum mortale.

1. Sed contra, super illud Psal. iv, 5 : *Irascimini, et nolite peccare,* dicit *Glossa* ordin. ex Cassiodoro : « Venialis est ira quæ non perducitur[1] in effectum. » Sed ea quæ sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, nunquam sunt venialia secundum solum consensum. Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus iræ non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram alicui[2] modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel objurgando ipsum, vel aliquid hujusmodi faciendo. Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit, X *De civ. Dei,* cap. v, non procul a princip., quod in disciplina christiana non consideratur an aliquis irascatur ; sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. Ergo ira non est peccatum mortale.

4. Præterea, est quædam ira quæ est virtuosa, ut supra, art. 1, habitum est ; et quædam ira quæ est peccatum mortale. Ergo etiam est quædam media quæ est peccatum veniale.

5. Præterea, nullum peccatum mortale potest esse cum Spiritu sancto. Sed ira potest esse cum Spiritu sancto : legitur enim IV Reg., ii, 15 et 21, quod *requievit spiritus Eliæ super Eliseum, et* tamen *maledixit* statim postea pueris ; et *egressi duo ursi de saltu laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros :* quod videtur ad maximam iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale.

6. Præterea, in lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in *Glossa* ordin. ad Ephes., iv, 26, super illud : *Irascimini, et nolite peccare.* Ergo ira non est peccatum mortale.

7. Præterea, secundum Philosophum, in VII *Ethic.,* cap. xi et xii, concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

8. Præterea, peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, præveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper prævenit completam deliberationem rationis : quia nunquam perfecte audit rationem, ut in VII *Ethic.,* cap. vi, dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod cum actus morales ex objectis speciem trahant, secundum eorum objecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni vel mali : et si mali, utrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem quod objectum iræ, secundum quod est peccatum, est vindicta injusta, quæ nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra justitiæ debitum ; hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitum justitiæ cadit sub præcepto, quidquid est contra rationem debiti justitiæ, contrariatur præcepto : unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo injuste propter aliquam offensam præcedentem, Sed in aliis peccatis, sicut dictum est, quæst. xi, art. 3, et quæst. x, art. 2, contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra, quæst. x, art. 2, quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis, et sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, præveniens judicium rationis, quæ est proprium principium activum in homine ; et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte objecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum accipit quasi nihil ; ut Philosophus dicit in III *Polit.;* et secun-

[1] *Glossa* ordin. : « non ducitur. » Et hæc habet *Glossa* prædicta ex Cassiodoro super illud : *in cordibus vestris compungimini.* — [2] Al. : « Aliqua. »

dum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii vel momenti, non est peccatum mortale ; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicujus. Utroque autem modo contingit in genere peccati iræ inveniri aliquod peccatum veniale. Uno modo sicut subitus motus iræ cui ratio non consentit, et est peccatum veniale : alio modo propter parvitatem nocumenti : puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata justitia, inferendo aliquod grave nocumentum, cum consensu deliberatæ rationis, talis ira semper est peccatum mortale ; et quia quædam ira est peccatum mortale, et quædam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quod *Glossa* illa loquitur de ira per vitium, quando motus iræ est perfectus et ex parte agentis et ex parte objecti ; sic enim est semper peccatum mortale, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum et ad tertium et ad quartum.

Ad quintum dicendum quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis aliis commisit qui constituuntur in ordine alicujus potestatis; dicitur enim de homine pietatem habente, ad Rom., XIII, 4, quod est *vindex* Dei *in iram ei qui male agit*. De occultis vero sibi soli judicium et vindictam reservavit, secundum illud 1 ad Cor., IV, 5 : *Nolite ante tempus judicare*. Sibi etiam soli reservavit Deus ut propter seipsum vindicaretur ; homo enim non debet vindicari propter seipsum, sed propter culpam in seipso commissam, quæ est Dei offensa. Quando ergo aliquis quærit vindictam propter seipsum, vel præter ordinem judiciariæ potestatis, usurpat sibi quod Dei est; et ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem : et hoc modo ira quæ est peccatum veniale potest facere crementum scelerum.

Ad septimum dicendum quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere. Uno modo per se et directe per quamdam contrarietatem ; et sic solum peccatum mortale corrumpit judicium rationis. Alio modo indirecte et per accidens, inquantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem : et hoc modo etiam ira quæ est peccatum veniale, potest impedire usum rationis ; non tamen proprie dicitur excæcare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

Ad octavum dicendum quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem ; et hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea quæ sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed præter eam ; et est peccatum veniale.

Ad nonum dicendum quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, inquantum contrariatur rationi; et hoc convenit soli iræ quæ est peccatum mortale.

Ad decimum dicendum quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, et ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non inquantum malum, sed sub ratione justi vindicativi, ut dictum est, art. præced. : et ideo ex parte objecti, quod non est vere justum sed apparens, contrariatur justitiæ; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quæ tenet medium in ira.

Ad undecimum dicendum quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu iræ per vitium.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod *Glossa* illa loquitur de ira quæ est in sola sensualitate, quæ dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de ira per zelum, quæ est imperfecta ex parte objecti.

Ad tertium dicendum quod pius animus irascitur ira per zelum, quæ est virtuosa, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum quod inter vindictam justam et injustam nihil est medium ; et ideo etiam nec inter iram virtuosam et iram quæ est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quæ est venialis.

Ad quintum dicendum quod Eliseus non

maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictæ, sed ex zelo divinæ justitiæ.

Ad sextum dicendum quod Apostolus permittit motum iræ imperfectæ, quæ in sola sensualitate consistit.

Ad septimum dicendum quod si illa concupiscentia est perfecta ejus quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale ; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut et de ira dictum est.

Ad octavum dicendum quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem ; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi (*a*).

Quarto quæritur utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit, in *Enchir.*, cap. XII, malum dicitur quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum majus nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira majus nocumentum infert homini quam invidia ; dicit enim Hugo de Sancto Victore, lib. *De sacramentis* [1], lib. II, part. XIII, cap. I, *Patr. lat.*, t. CLXXVI, col. 525, quod « Superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum. » Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ. Sed effectus invidiæ est ira, ut Hugo dicit in eodem libri, ubi supra. Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

3. Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii et iræ, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

4. Item, videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia, secundum Philosophum, in III *Topic.*, cap. II, a med., si summum hujus præeminet summo illius, hoc præeminet illi. Sed summum peccatum in genere iræ, scilicet homicidium, præeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiæ carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

5. Præterea, quanto aliquod peccatum est gravius, tanto majorem pœnitudinem inducit. Sed pœnitentia magis est adjuncta iræ quam concupiscentiæ carnis : quia, sicut Philosophus dicit, in VII *Ethic.*, cap. VI, circa med., qui irascitur, cum tristitia peccat, concupiscens autem sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

6. Præterea, Ezech., XVI, 34, dicitur : *Sicut mater, ita et filia.* Sed blasphemia, quæ est filia iræ secundum Gregorium, lib. XXXI *Moral.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621, est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

Sed contra est quod Augustinus, in *Regula* III, cap. XXXVII, comparat iram festucæ, odium vero trabi.

Respondeo dicendum quod ibi quærenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur. Peccatum autem iræ convenit cum tribus peccatis in objecto. Est enim objectum iræ, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cujusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio quod appetit malum alicujus, et cum invidia quæ dolet de bono ; ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quæ etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus prædictis vitiis. Nam odium quærit malum proximi sub ratione mali, et invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni : ira autem non quærit malum proximi nec impedit bonum ejus nisi sub ratione boni quod est justum vindicativum ; et ita illud quod facit odium ac invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se potius est eo quod est accidens : et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum iræ. Similiter etiam peccatum concupiscentiæ est ex hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum ; ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens justum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus iræ magis accedit ad virtutem quam motus con-

[1] Parm. indicat nescio quod opus *De septenariis*, cap. I, non longe a princ.

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. CLVIII, art. 4.

cupiscentiæ ; et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum. Unde Philosophus dicit, in VII *Ethic.*, cap. VI, inter princ. et med,, quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Et hæc quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum : nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

Ad primum ergo dicendum quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum ; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, inquantum per corporalem commotionem iræ impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira, secundum Philosophum, II *Rhetor.*, cap. IV, circa finem, ex tristitia causatur : et ita cum invidia sit quædam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit æqualis invidiæ ; quia non semper effectus adæquatur suæ causæ, quamvis aliquam similitudinem ejus habeat.

Ad tertium dicendum quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo ; et hæc quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut Philosophus dicit in II *Rhet.*, cap. III et IV, primo quidem, quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione justi vindicativi, unde non quærit nocere nisi illis qui nos læserunt vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quædam retributio ; sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil unquam nos læserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus injuriosis actibus, actus autem sunt singularium ; odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio, quia iratus non quærit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quæ requiritur secundum quod ei videtur vindicativa justitia : quo quidem adepto quietatur ira : sed odium de quocumque malo non saturatur ; quærit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter injuriam illatam hoc malum sibi evenit ; odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procederet, si homicidium esset species iræ; non est autem species iræ, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque majus malum.

Ad quintum dicendum quod concupiscentia magis est pœnitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quæ conjungitur iræ non pertinet ad pœnitentiam, quia non est de actu iræ, sed de causa provocante ad iram, scilicet de injuria illata.

Ad sextum dicendum quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni ; et ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in majora. Unde non oportet quod ira sit tantæ quantitatis sicut blasphemia.

ARTICULUS V.

Utrum ira sit vitium capitale (*a*).

Quinto quæritur utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam Philosophus dicit, II *Rhetor.*, cap. IV, circa fin. Ergo ira non est vitium capitale.

2. Præterea, omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale, quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus ; contrariatur enim et caritati et justitiæ et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

3. Præterea, aliis vitiis capitalibus quædam alia vitia opponuntur, sicut superbiæ pusillanimitas, accidiæ vana lætitia. Sed iræ non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

Sed contra est quod Proverb., XXIX, super illud : *Vir iracundus provocat rixas*, dicit *Glossa* ordin. : « Janua omnium vitiorum est iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus debetur [1] quies ; aperta, ad omne facinus armabitur animus. »

Respondeo dicendum quod, sicut supra, quæst. X, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Contingit autem ut in

[1] *Glossa* ordin. : « dabitur. »

(*a*) I II *Summæ theol.*, q. CLVIII, art. 5.

pluribus, ad finem iracundiæ, id est ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri, quæ quidem inordinate facta sunt quædam peccata : et ideo ira est vitium capitale, et ponit Gregorius, XXXI *Moralium*, ubi supra, sex filias ejus, quæ sunt « rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemia. » Et hujus ratio est quia ira potest considerari tripliciter : uno modo secundum quod est in corde; alio modo secundum quod est in ore tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suæ causæ, quæ est injuria illata : non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi inquantum consideratur sub ratione injusti : sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri, tanto injustius est quod ei nocumentum inferat ; et ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo injustitiam, et ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personæ inferentis nocumentum, et hæc est proprie « indignatio. » Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte ejus quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos possit se vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus ejus, secundum illud Job, XV, 2 : *Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* et sic ex ira oritur *tumor mentis*. Procedit etiam ira in locutionem, et contra Deum qui permittit injuriam inferri, et sic ex ira causatur « blasphemia, » et contra proximum, qui infert; et sic sunt duo gradus iræ qui tanguntur Matth., v. Quorum unus est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis injuriæ, ut qui dixerit fratri suo : Racha, quæ est interjectio irascentis, et sic ex ira oritur « clamor, » id est inordinata et confusa locutio indicans motum iræ. Alius gradus iræ est cum aliquis prorumpit usque ad verba injuriosa, sicut cum quis dixerit fratri suo : Fatue, ad quod pertinet « contumelia. » Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur « rixæ, » in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia et hujusmod.

Ad primum ergo dicendum quod tristitia ex qua oritur, non est solum illa tristitia quæ est vitium capitale; unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

Ad secundum dicendum quod ira est speciale vitium ; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini ; quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati ; quantum autem ad rationem apparentis justitiæ, opponitur veræ justitiæ : magis tamen opponitur mansuetudini quæ est moderativa iræ.

Ad tertium dicendum quod etiam iræ contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio iræ, de quo Chrysostomus (sive auctor *Oper. imperf., in Matth.*, hom. XI) dicit super illud Matth., v, 22 : *Qui irascitur fratri suo :* « Patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum. » Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiæ non videtur opponi aliud vitium.

QUÆSTIO XIII.

DE AVARITIA[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum avaritia sit vitium speciale (a).

Quæstio est de avaritia. Et primo quæritur utrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem : quia semper in moralibus species determinantur secundum objecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem : dicit enim Augustinus, III *De lib. arb.*, cap. 17 : « Avaritia quæ græce philargyria dicitur non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quæ inordinatæ cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est. » Ergo avaritia non est speciale peccatum.

2. Præterea, id quod continet sub se diversa genera peccatorum non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum : nam etiam sub avaritia continetur superbia, quæ est appe-

[1] In quatuor articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum avaritia sit vitium speciale; 2° utrum avaritia sit peccatum mortale; 3° utrum sit vitium capitale; 4° utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

(a) II II *Summæ theol.*, q. CXVIII, art. 2.

titus inordinatus excellentiæ; dicit enim Gregorius, in homil. super : *Ductus est Jesus,* etc., *Homil.* xvi *in Evang.*, n. 2, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1136 : « Avaritia non solum pecuniæ est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur. » Ergo avaritia non est speciale peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quæ ad nos pertinent, habere dicimur, et partes nostræ substantiæ, et qualitates, et quantitates, et exteriora accidentia, ut dicit Philosophus in *Prædicamentis,* in *Postprædicam.*, cap. « Habere. » Ergo avaritia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in II *Ethic.*, cap. viii. Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in V *Ethic.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

5. Præterea, illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum : dicitur enim I ad Timoth., ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas,* per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit, XI *Super Genes. ad litteram,* cap. xi. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

6. Præterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit inquantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale, quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit, lib. I *De lib. arb.*, cap. ult. Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle., x, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

7. Præterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in X *Metaph.* Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus : contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit *Super Genes. ad litteram,* lib. XI, cap. xv : contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur : contrariatur etiam justitiæ, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus, *Homil.* xv *in Matth.*, exponens illud Matth., v, 6 : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam;* justitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiæ contrariam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

8. Præterea, avaritiæ proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ergo universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale, sed generale.

Sed contra : nullum generale dividitur contra specialia. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata : Gregorius enim, XXXI *Moral.*, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621, distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Genes. etiam, iii, 1, in *Glossa* dicitur quod diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia, et avaritia[1], et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

Præterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur justitiæ secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi, in argum. 7 inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

Præterea, radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium : quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut Apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis : et ita non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum : dicitur enim « avarus quasi avidus auri[2], » ut Isidorus dicit in lib. *Etymol.*, lib. X, cap. i, *Patr. lat.*, t. LXXXII, col. 369, et huic consonat quod in græco avaritia philargyria nominatur quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quædam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse; sed secundum quamdam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum : et secundum hoc avaritia est generale peccatum; quia in

[1] *Glossa* ordin. ex Gregorio : « Primum parentem diabolus tribus modis tentavit, gula, vana gloria, avaritia. » — [2] Parm. : « Avidus aeris. »

omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum, et ideo Augustinus, XI *Super Genes. ad litteram*, cap. x, dicit quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet ; et est avaritia specialis, quæ usitatius appellatur amor pecuniæ. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi : sicut « habere » potest uno modo sumi communiter, et alio modo specialiter ; prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere ; ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi possessiones, quæ omnes sub nomine pecuniæ intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.* Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare quod circa possessiones vel pecunias consistit et justitia et liberalitas ; aliter tamen et aliter. Ad justitiam enim pertinet medium æqualitatis constitutæ in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur ; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animæ, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniæ, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis : et secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum et quamdam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniæ. Philosophus vero in V *Ethic.*, lib. IV, cap. i, loquitur de avaritia sicut de opposito justitiæ : et secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum justitiæ. Liberalitati enim opponit non avaritiam, sed illiberalitatem, ut patet in IV *Ethic.*, cap. i, et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta, et etiam id quod dicitur Ezech., xxii, 27 : *Principes ejus in medio ejus* quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem et avare* lucra sectanda.*

** in medio illius.* — ** Avare ad.*

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus ; unde cum Tullius dicit quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

Ad quartum dicendum quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiæ. Justitia enim medium quid est[1] inter superfluum et diminutum ; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliæ virtutes, ut dicitur in V *Ethic.* Sed quod aliquid superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum justitiæ, malitia quædam est, et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est injustum facere, sed injustum pati ; quod magis est pœna quam culpa ; et secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

Ad quintum dicendum quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix et principium ; et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quædam causa peccatorum.

Ad sextum dicendum quod quædam acquiruntur pecunia, quæ sunt secundum eamdem rationem appetibilia sicut et pecunia, inquantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitæ ; ut etiam omnia ista quæ possessiones dicuntur, sub pecuniæ nomine includantur, et sunt materia avaritiæ specialiter dictæ. Quædam vero sunt quæ possunt acquiri per pecuniam, et tamen habent aliam rationem appetibilitatis ; et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quæ pertinet ad ambitionem, et pravitas laudis, quæ pertinet ad inanem gloriam, et delectatio ciborum, quæ pertinet ad gulam, et venereorum, quæ pertinet ad luxuriam.

Ad septimum dicendum quod avaritia opponitur justitiæ et liberalitati secundum diversas acceptiones ; caritati vero opponitur sicut et quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato.

Ad octavum dicendum quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda ; non tamen est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones ; unde non pertinet ad avaritiam proprie dictam.

[1] Al. omittitur : « quid est. »

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit peccatum mortale (*a*).

Secundo quæritur utrum avaritia sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei; dicitur enim Ephes., v, 5 : *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale : quia per caritatem est vita animæ, secundum illud I Joan., ii, 15 : *Si quis diligit sæculum, non est perfecta caritas Patris in illo*[*]. Sed avaritia contrariatur caritati : dicit enim Augustinus, in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. xxxvi, parum a princ., quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quæ est idem cupiditati, est peccatum mortale.

3. Præterea, I Joan., ii, 15, dicitur : *Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.* Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; et ita est peccatum mortale.

4. Præterea, illud quod contrariatur justitiæ, videtur esse peccatum mortale, eo quod justitia habet rationem debiti, quod cadit sub præcepto. Sed avaritia contrariatur justitiæ; reservat enim aliqua quæ possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius, in *Serm. ad divites avaros,* super illud Luc., xii, 18 : *Destruam horrea mea :* « Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas; indigentis argentum quod possides. Quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. » Ergo avaritia est peccatum mortale.

5. Præterea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in *Glossa* (ordin.) [1] Lucæ, xi, 41. Ergo avaritia est peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quæ est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

7. Præterea, illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est hujusmodi; dicit enim Gregorius[2], XIII *Moralium,* cap. xxxiii, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 1033, quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

8. Præterea, insanabilitas est conditio gravissimi peccati : nam peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.,* cap. i, non multum procul a fin. Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum.

1. Sed contra est quod I ad Corinth., iii, 12, super illud : *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit *Glossa*[3] quod « lignum, fenum et stipulam is superædificat qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo mundo placeat; » quod ad peccatum avaritiæ pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale sed veniale; subditur enim quod *salvus erit, sic quasi per ignem.* Ergo avaritia non est peccatum mortale.

2. Præterea, avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

3. Præterea, ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui præcepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

4. Præterea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philosophus dicit, in IV *Ethic.,* cap. i, non remote a fin. Ergo avaritia quandoque non est malum, et per consequens nec peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter : quandoque enim sumitur secundum quod est opposita justitiæ, et tunc semper est peccatum mortale; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est; sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena injuste : et hoc semper est pec-

[1] Colligitur ex textu *Glossæ* ordinc. — [2] Sensus est Gregorii. — [3] *Glossa* interlinearis in hunc locum : « Dum divisi cogitant quæ mundi sunt. » Sed in *Glossa* ordin. super : *Fundamentum enim nemo*, etc., ex August. : « superædificat lignum, etc., is qui cogitat, etc., quomodo placeat mundo. »

(*a*) I II *Summæ theol.,* q. cviii, art. 4.

catum mortale; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus in IV *Ethic.*, illiberalitatem nominat : et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium quæ per pecunias acquiri possunt; et sic cum communiter loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore et desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor et desiderium sit boni; bonum autem proprie et principaliter sit finis; id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis; inde est quod amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quæ sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum hujus mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale : quia, ut habetur in *Glossa*, August. in lib. *De fide et operibus*, cap. XVI, I ad Corinth., III, 12, super illud : *Si quis superædificat*, etc., quidam adhuc amant sæcularia et negotiis terrenis implicati sunt; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo præponant.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non dicit quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi et Dei; sed addit, *quod est idolorum servitus*. Illa enim avaritia a regno Christi et Dei excludit quæ comparatur idololatriæ, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturæ, inquantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

Ad secundum dicendum quod cupiditas extinguens caritatem est illa quæ finem constituit in temporalibus bonis; illa autem quæ in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiæ; non tamen avaritia quæ est idem quod illiberalitas, semper justitiæ opponitur; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum : vel quia etiam illa quæ dat, cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc., XI, 41 : *Quod superest, date eleemosynam;* et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut *Glossa* ibidem dicit.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum quod alio modo est insanabilis avaritia, et alio modo peccatum in Spiritum sanctum. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhæsione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam non eligit peccatum nisi per accidens : eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile : et ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subjecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam : propter hoc enim temporalia bona quæruntur, ut subveniatur defectibus præsentis vitæ.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quæ inordinate amat vel cupit.

Ad secundum dicendum quod avaritia sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitatis, ut Philosophus probat, in IV *Ethic.*, cap. I, vers. fin.: et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas vel avaritia.

Ad tertium dicendum quod congregare temporalia bona contra justitiam, semper est peccatum mortale; unde dicitur Habacuc, II, 6 : *Væ ei qui multiplicat non sua.* Similiter etiam congregare temporalia bona,

etsi non sit contra justitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum quod non accipere aliena secundum se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quæ ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis[1] dare cogantur, est vituperabile.

ARTICULUS III.

Utrum avaritia sit vitium capitale (*a*).

Tertio quæritur utrum avaritia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale, sicut supra, quæst. præc., art. 5, dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed hoc non videtur avaritiæ competere : quia pecunia, quæ est avaritiæ materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut Philosophus dicit, in I *Ethicor.*, cap. v, in fine. Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur : dicit enim Gregorius XXXI *Moralium, Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621, quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI *Moralium*, ubi supra, computat avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, et sic secundum originem causæ finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanæ vitæ est beatitudo, quam omnes appetunt; unde inquantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philosophum, in I *Ethic.*, cap. VII : scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, inquantum excellentiam quamdam habet; et ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile; et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis; et ideo gula et luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiæ, ut Boetius dicit in II *De consol.*, cap. II, *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 664 et seq.; unde etiam avaritia, quæ est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale. Cujus ponit Gregorius, XXXI *Moralium*, c. XXXI in exempl. antiq., in novis c. XVII, septem filias, quæ sunt « proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio; » quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo : quorum unum est superabundare in retinendo; et ex hac parte ex avaritia oritur « obduratio contra misericordiam, » sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo; et secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest : primo quidem secundum quod est in corde avari; et sic ex ea oritur « inquietudo : » quia ingerit homini sollicitudines et curas superfluas; *avarus* enim *non impletur pecunia*, ut dicitur Eccle., v : secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, et sic sunt « violentiæ; » quandoque autem dolo : qui quidem si fiat verbo, erit « fallacia » in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero juramento confirmato erit « perjurium. » Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit « fraus; » quantum ad personas autem « proditio, » sicut patet de Juda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

Ad primum ergo dicendum quod virtus perficitur secundum rationem; vitium au-

[1] Al. : « ipsis aliis, » item « ipsi alii. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. CXVIII, art. 7 et 8.

tem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute.

Ad secundum dicendum quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod *pecuniæ obediunt omnia,* sicut dicitur Eccle., x, ex hoc ipso habet quamdam similitudinem felicitatis; unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale (*a*).

Quarto quæritur utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina; dicitur enim Deut., XXIII, 19: *Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

2. Sed dicendum quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter ejus duritiam, sicut et libellus repudii. — Sed contra: illud quod permittitur tanquam malum non repromittitur ut præmium justitiæ: quod enim promittitur ut præmium, inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram promittitur[1] in lege Dei ut præmium justitiæ; dicitur enim Deut., XXVIII, 12: *Fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

3. Præterea, prætermittere consilium non est peccatum; quia, ut dicitur I ad Corinth., VII, 26, mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginitatis prætermittat. Sed dare mutuum absque usura, ponitur inter consilia; Luc. enim, VI, 27, dicitur: *Diligite inimicos vestros, et benefacite iis qui oderunt vos, et date mutuum nihil inde sperantes;* in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

4. Præterea, sicut homo habet dominium suæ domus aut equi, ita etiam habet dominium suæ pecuniæ. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere præmium pro pecunia quam mutuat.

5. Præterea, non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex jure naturali. Sed ex jure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum.

6. Præterea, jus positivum a jure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica,* lib. II *De inventione,* ante finem libri. Sed jus civile permittit usuras. Ergo non est contra jus naturale dare mutuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

7. Præterea, si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur; et cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime justitiæ opponi, si peccatum sit: nam justitia circa hujusmodi communicationes consistit, ut dicitur in V *Ethic.*, cap. II, non procul a fin. et cap. IV. Sed justitiæ non opponitur: non enim potest dici quod ille qui solvit usuras, injustum patiatur; neque enim patitur injustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit injustum, ut Philosophus probat, in V *Ethic.*, lib. III, cap. ult., neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio injustum nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito; quia volens et sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit. Ergo nullo modo patitur injustum; ergo nec usurarium facit injustum; non ergo peccat.

8. Sed dicendum quod est ibi violentum mixtum: vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus. — Sed contra: violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui projicit merces in mare ne periclitetur navis. Sed quandoque aliqui acci-

[1] Al.: « permittitur. »

(*a*) II II *Summæ theol.*, q. LXXVIII, art. 1.

piunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

9. Præterea, quilibet potest alienare illud cujus est dominus. Sed ille qui dat usuram, est dominus suæ pecuniæ, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare; et ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

10. Præterea, in contractu mutui duæ personæ concurrunt, scilicet debitoris et creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo et debitor potest absque peccato amplius dare.

11. Præterea, multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

12. Præterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

13. Præterea, simonia committitur quodcumque munus accipiatur, sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale : quod videtur valde durum.

14. Præterea, duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset ; et ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat ; et de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

15. Præterea, laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

16. Præterea, facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura ut ea imitemur, secundum illud Joan., XIII, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*. Sed dominus de seipso dicit, Luc., XIX, 23 : *Ego veniens cum usuris exegissem illam,* scilicet pecuniam mutuam. Ergo exigere usuras non est peccatum.

17. Præterea, quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat : dicitur enim Roman., I, 32, quod *digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuras, consentit accipienti usuras. Si ergo mutuare pecuniam ad usuras est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale; quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

18. Præterea, ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti. Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad usuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias mortaliter peccent.

19. Sed dicendum quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur. — Sed contra : necessitas accipiendi mutuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale. Sed pro nullo temporali damno debemus consentire aut materiam ministrare alterius peccato; quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur prædicti a peccato mortali.

20. Præterea, majus peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram; quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte ejus cujus pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israël qui acceperunt ab Ægyptiis mutuo vasa quæ non reddiderunt, ut dicitur Exod., XII. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit : « Malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pa-

riete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita? » Sed homicidium, et furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Præterea, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut Philosophus dicit. Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam; dicitur enim Ezech., XVIII, quod qui usuras non acceperit, vita vivet; et in Psal. XIV, 5 : *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, hic accipiet benedictionem a Domino.* Ergo accipere usuram ducit ad mortem, et aufert divinam benedictionem; est ergo peccatum mortale.

Præterea, omne quod est contra præceptum legis divinæ, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad usuram est contra præceptum legis divinæ; dicitur enim Exod., XXII, 25 : *Si pecuniam tuam ad usuram dederis* populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.* Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

[pecuniam tuam dederis]*

Respondeo dicendum quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum; est enim contra justitiam naturalem. Et hoc patet, si quis recte consideret usuræ rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniæ pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniæ mutuatæ vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus. Quædam enim sunt quarum usus est consumptio substantiæ ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia : et similiter proprius usus tritici vel panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis; ita etiam proprius usus pecuniæ est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut Philosophus dicit in VII *Politic.*, cap. V et VII. Quædam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiæ ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio; non est autem de ratione inhabitationis, quod domus diruatur[1]; si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens; et idem est dicendum de equo et veste, et aliis hujusmodi. Quia ergo hujusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut vendi aut res ipsa aut usus, vel simul utrumque; potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus; et similiter potest aliquis vendere usum domus retinendo sibi proprietatem et dominium domus. Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res : unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, et ulterius pro usu pecuniæ vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniæ, et ipsam pecuniæ substantiam. Usus autem pecuniæ, ut dictum est, non est aliud quam ejus substantia : unde vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cujus usus est consumptio ejus; et hoc est manifeste contra rationem justitiæ naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale : et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Judæis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur pœna temporali. Cujus quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam : unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a gentibus, ut vitaretur majus malum, scilicet accipere usuras a Judæis Deum colentibus. Sed postmodum per Prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas, in arg. « Sed contra. »

Ad secundum dicendum quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli., XXIX, 10 : *Multi vero causa nequitiæ non* fenerati sunt,* id est non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat : et ideo quod dicitur, « fenerabis, » intelligendum est, mutuabis;

[Multi non causa nequitiæ.]*

[1] Al. : « dirimatur. »

ut per hoc detur intelligi, quod intantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, et a nullo mutuum indigerent accipere.

Ad tertium dicendum quod secundum superficiem litteræ Evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est præceptum : et quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici quod quædam sunt secundum rei veritatem præcepta vel prohibitiones, quæ tamen sunt supra præcepta, secundum pharisæorum intellectum; sicut[1] Matth., v, super hoc præceptum : *Non occides*, quod pharisæi intelligebant de homicidio exteriori, Dominus superaddit : *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Et hoc modo quantum ad Pharisæos existimantes non esse prohibitum universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum, et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi, pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset juste accipere majus pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniæ, propter rationem supradictam.

Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in IX *Ethic.*, cap. II, recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis et aliter in amicitia honesti : quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit : in amicitia autem honesti, est recompensatio mensuranda secundum affectum ejus qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum, non competit amicitiæ honesti; quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat ut sibi gratis et liberaliter recompenset cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis : et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniæ; quia ejus usus, qui est pecuniæ consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia : et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

Ad sextum dicendum quod jus positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati : et ideo quandoque jus positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit justum id fieri, sed ne communitas majus incommodum patiatur; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediantur bona quæ ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo jus positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

Ad septimum dicendum quod iste qui dat usuram, patitur injustum non a seipso, sed ab usurario : qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam; quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi præstetur. Et est simile si quis alieni in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret : esset enim injusta venditio, sicut et usurarii mutuatio est injusta.

Ad octavum dicendum quod duplex est necessarium, ut dicitur in V *Metaph.*, com. VI. Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarium; quoddam vero est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene et commode; et secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem vel primo vel secundo modo.

Ad nonum dicendum quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

Ad decimum dicendum quod sicut creditor licite potest minus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua

[1] Al. redundat « Dominus. »

propria voluntate amplius dare, et ille cui dat, licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, et illicita est acceptio.

Ad undecimum dicendum quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare; et utrumque potest bene et male fieri : sed occidere innocentem, importat determinationem mali; et hoc nunquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

Ad duodecimum dicendum quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter injusta : unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

Ad decimum tertium dicendum quod munus aliquod vel a manu vel a lingua vel ab obsequio potest usurarius sperare ex mutuo, quod concedit dupliciter. Uno modo, quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa; et sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum et absque obligatione præstandum, et sic licite potest ille qui mutuat, sperare aliquod munus ad eo cui mutuat; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco et de usurario : quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi : et ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi et utilitatem Ecclesiæ : sed usurarius nihil alteri præstat nisi quod suum est; unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum prædictum.

Ad decimum quartum dicendum quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei jam habitæ dupliciter. Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; et in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum; et tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea juste dat quantum valet : non autem quantum ille qui vendit, ex ejus carentia damnificatur.

Ad decimum quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I *Politic.*, cap. VI, duplex usus potest esse alicujus rei : unus proprius et principalis; alius secundarius et communis : sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniæ autem e converso principalis usus est commutatio; propter hanc enim pecunia facta est : secundarius autem usus pecuniæ potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatæ, inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniæ, et pro hoc usu pretium aliud quærat ultra sortem, erit contra justitiam; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quæ est de rebus illis quæ ipso usu non consumuntur, quæ licite locantur et conducuntur. Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura; quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio et conductio; et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis : sicut e converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc aliud pretium quæreret ultra calceorum valorem, esset usura.

Ad decimum sextum dicendum quod usuræ ibi metaphorice dicuntur superexcrescentiæ spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi.

Ad decimum septimum dicendum quod aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicujus ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit cui placet ut ille malitiam exerceat, et ad hoc forte eum inducit : et hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicujus qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum; et sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum, *Epistola* CLIV, qui Publicolæ quærenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat respondit quod qui utitur

fide illius quem constat jurasse per deos falsos, et hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per dæmonia juravit, sed pacto bono ejus, quo fidem servavit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos deos juraret, et ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat ; si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad usuram ei qui mutuare ad usuram paratus non esset, absque dubio in omni casu peccaret, tanquam peccanti consentiens.

Ad decimum octavum dicendum quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quæreret, absque dubio peccaret tanquam consentiens in peccatum : et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia ejus quam in peccatum ipsius consentiat, vel materiam peccandi ei tradat ; et ideo hoc absque peccato fieri potest.

Ad decimum nonum dicendum quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius ; sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non subtrahere, sed præbere : sicut si latro aliquem jugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Ismael : *Noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro,* ut habetur Hierem., XLI, 8.

Ad vicesimum dicendum quod hoc quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt, non fuit furtum, quia res illæ in eorum dominium transierunt auctoritate ejus qui est Dominus omnium.

QUÆSTIO XIV.

DE GULA [1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gula semper sit peccatum.

Quæstio est de gula. Et primo quæritur utrum gula semper sit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit in III *De lib. arb.*, cap. XVIII. Sed gulam nullus vitare potest : dicit enim Gregorius, XXX *Moral.*, cap. XXVIII, quod « per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur. » Ergo gula non est peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit, X *Confes.*, cap. XXXI, *Patr. lat.*, t. LXXVI : « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat? » Sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

3. Præterea, Augustinus dicit, in II *De lib. arb.*, lib. III, circa princ., quod ibi nulla culpa est, ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad actum gulæ natura et necessitas movet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

4. Præterea, sicut Philosophus dicit, in II *De anima*, com. XXVIII, esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulæ. Sed non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

5. Præterea, Augustinus dicit, X *Confes.*, cap. XXXI, paulo a princ. : « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. » Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quæ consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

6. Præterea, omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in II *Ethic.*, cap. VI, a med. Sed gula non opponitur temperantiæ vel sobrietati sicut extremum medio, quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi ; quod videtur esse falsum ; quia hoc pertinet ad abstinen-

[1] In quatuor articulos divisa.
Primo enim quæritur utrum gula sit peccatum; 2° utrum gula sit peccatum mortale; 3° utrum convenienter assignentur species gulæ; 4° utrum sit vitium capitale.

tiam, ut patet in jejuniis, et aliis hujusmodi. Gula ergo non est peccatum.

Sed contra : illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est hujusmodi; dicit enim Gregorius, XXX *Mor.*, ubi supra, col. 555, quod « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, domatur[1]. » Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 734, malum animæ est præter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animæ passionibus, quæ debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto hujusmodi passiones difficilius regulæ rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quæ sunt contemporaneæ vitæ nostræ ; et hujusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa hujusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia hujusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulæ; unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulæ consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis quæ sunt circa passiones. Unde Augustinus dicit in X *Confes.*, cap. XXXI, a med. : « Non ergo immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis. » Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones : et opponitur temperantiæ, prout est circa concupiscentias et delectationes quæ sunt in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum quod regula rationis hæc est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturæ, et bonæ habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III *Ethic.* Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. ult., a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile; unde parum habet de ratione peccati; et quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

Ad secundum dicendum quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulæ : potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum; et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est, non importat primo et per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturæ corporalis; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinæ quam secundum rationem prudentiæ, secundum quam tamen potest dijudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est. Sed hoc homo præcipue potest ex auxilio Dei; et ideo Augustinus post verba inducta subdit : « Quisquis est, » scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis, « magnus est, magnificet nomen tuum. »

Ad tertium dicendum quod ad sumendum cibum natura et necessitas inducit; sed in actu gulæ transcenditur naturæ necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

Ad quartum dicendum quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivæ, quæ est potentia animæ vegetabilis; et talis appetitus est esuries, quæ non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturæ indigentiam : unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis pecca-

[1] « Edomatur. »

tum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animæ passiones; et hujus appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gulæ; unde ratio procedebat ex æquivoco.

Ad quintum dicendum quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturæ corporalis, sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinæ; unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; et ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulæ.

Ad sextum dicendum quod superfluum et diminutum et medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis in II *Ethic.*, cap. VI; et ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam, quæ tamen tenet medium secundum proportionem, ad rationem rectam, sicut in IV *Ethic.*, cap. III, Philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod, ut oportet, medius. Sic ergo virginitas et paupertas et jejunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam: quæ tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam; a qua si quis deficiat etiam per superfluam abstinentiam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit, XXX *Moral.*, ubi supra, col. 558: « Plerumque dum plus justo caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem vel prædicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat, » et sic « dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus. »

ARTICULUS II.

Utrum gula sit mortale vitium.

Secundo quæritur utrum gula sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia Hebr., XII, 16 super, illud: *Ne quis fornicator aut profanus, ut Esau,* dicit *Glossa* (ordin.), quod Esau fuit « profanus, quia gastrimargus, id est gulosus. » Sed tamen nullus dicitur profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

2. Præterea, virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes, dicit enim Gregorius, XXX *Moral.*, ubi supra, col. 556: « Dominante gulæ vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Ergo gula est peccatum mortale.

3. Præterea, omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutem quæ in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

4. Præterea, gravius peccatum est quod homo occidat se ipsum, quam quod occidat alium; et similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori; dicitur enim Eccli., XXXVII, 33: *In multis escis erit infirmitas; et propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est peccatum mortale, sicut et ira, quæ tendit in nocumentum proximi.

5. Præterea, sicut ordo præceptorum apparet in bene factis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulæ, ut patet Genes., II, ubi Dominus præcepit Adæ ut de ligno scientiæ boni et mali non ederet. Ergo peccatum gulæ est primum et maximum, et ita videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo, quia facit hominem idololatrare secundum illud Exod., XXXII, 6: *Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere,* scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari; dicitur enim Oseæ, IV, 10: *Comedent*

et non saturabuntur; fornicati sunt et non cessaverunt. Ergo gula est peccatum mortale.

7. Præterea, Hieronymus dicit in lib. II *Contra Jovinianum*, n. 8. *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 297 : « Ciborum aviditas, quæ est avaritiæ mater, quibusdam vinculis animam ligat[1]. » Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

8. Præterea, Hieronymus, in eodem lib., dicit quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale : quia oportet quod etiam sit contra rationem. Ergo gula, quæ consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

9. Præterea, omne illud peccatum est peccatum mortale cujus effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulæ sunt peccata mortalia semper : quia super illud Psalmistæ, Psalm. CXXXV, 10 : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum;* dicit *Glossa* ordin. ex Cassiodoro : « Luxus, superbia, avaritia sunt quæ primo generat venter. » Ergo gula est peccatum mortale.

10. Præterea, Eccli., XXXIX, 31, dicitur : *Initium necessariæ rei vitæ hominum, aqua, ignis, et ferrum, sal, et lac, et panis similagineus, et mel, et botrus uvæ, et oleum, et vestimentum : hæc omnia* sicut *sanctis in bona, sic impiis et peccatoribus in mala convertentur. Glossa* interlin. : « Peccatoribus, id est abutentibus convertentur, in mala id est damnationem æternam[2]. » Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem æternam; et ita est peccatum mortale.

11. Præterea, illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale et gravissimum. Sed intemperantia, cujus pars est gula, facit hominem bestialem, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. x. Ergo gula est peccatum mortale.

12. Præterea, idololatria est peccatum mortale. Sed gula est idololatria quædam : dicitur enim ad Roman., ult., de quibusdam, quod Domino Christo non serviunt, sed suo ventri; et ad Philip., III, 18, dicitur : *Multi ambulant quorum finis interitus, quorum Deus venter est.* Ergo gula est peccatum mortale.

1. Sed contra : nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur; dicit enim Augustinus, in X *Confes.*, cap. XXXI : « Crapula nonnunquam surrepsit servo tuo; misereberis, ut longe fiat a me. » Crapula autem ad gulam pertinet. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui præcepto legis, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo gula non est peccatum mortale.

3. Præterea, Gregorius dicit, X *Moral.*, cap. XI, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 933, exponens illud Job, XI, 11 : *Ipse novit hominum vanitatem :* « Ex vanitate ad iniquitatem ducimur, cum prius per levia delicta definimus, ut usu cuncta levigante nequaquam post committere etiam graviora timeamus; » et inter alia exemplificat de gula subdens : « Dum gulæ incumbitur, ad levitatis protinus insaniam proditur, » et sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Sermonibus de Purgatorio, serm.* IV *in die Animarum,* inter princ. et med. : « Quoties aliquis[3] in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. » Sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod cum quæritur de aliquo peccato in generali utrum sit mortale, debet intelligi quæstio, utrum sit mortale ex suo genere : quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii, vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex objecto; unde si objectum peccati alicujus contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit, necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie; sicut blasphemia ex suo objecto contrariatur caritati quantum ad di-

[1] « Quod avaritiæ mater sit, et animum quasi quibusdam compedibus degravatum in terra teneat quis ignorat? » — [2] *Glossa* interlin. : « *Peccatoribus* qui abutuntur ... *in malo,* damnationem. — [3] Aug. : « quam necesse sit. »

lectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi; unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur, inordinatio potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim hujus delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos; et talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quæ sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina præcepta; et tamen inordinatio non repugnat caritati. Est autem de ratione gulæ inordinatio concupiscentiæ, non tamen est de ratione ejus inordinatio tollens ordinem finis ultimi. Et ideo gula secundum rationem suæ speciei non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale et quandoque veniale, secundum jam dictos duos inordinationis modos.

Ad primum ergo dicendum quod Esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiæ cibi, quod propter cibum primogenita vendidit; unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tanquam finem.

Ad secundum dicendum quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe per contrarietatem ad virtutem; et sic tollit virtutes gula quæ est peccatum mortale, sicut et cætera peccata mortalia. Alio modo dispositive; et sic etiam peccata venialia tollunt virtutes : quia, ut dicitur Eccli., xix, 1, *qui spernit modica, paulatim decidit*.

Ad tertium dicendum quod omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu; non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederetur; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quæ est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

Ad quartum dicendum quod nocumentum proximi est per se objectum iræ : appetit enim ira vindictam injustam, quæ consistit in proximi nocumento : sed nocumentum proprii corporis non est proprium objectum gulæ, sed consequitur quandoque ad objectum præter intentionem; et tale nocumentum est præter rationem gulæ. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

Ad quintum dicendum quod illa prohibitio facta Adæ non fuit prohibitio vitii gulæ : quia poterat absque omni vitio gulæ pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset : sed illud fuit præceptum disciplinæ, ut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum, sicut Augustinus dicit *Super Genes. ad litteram*, lib. VIII, cap. xiii et xiv. Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

Ad sextum dicendum quod gula dispositive inducit ad idololatriam et luxuriam; non autem ita quod hæc duo sint de ratione gulæ; unde non sequitur quod peccatum gulæ sit peccatum mortale : quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

Ad septimum dicendum quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, inquantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem caritatis; sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, inquantum impedit virtutem in actu; et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum quod ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis inquantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quæ sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse præter rationem.

Ad nonum dicendum quod illa tria dicuntur esse effectus gulæ, inquantum gula ad

illa vitia disponit; sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

Ad decimum dicendum quod uti est referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit; unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem ultimum; et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quæ homo sic abutitur rebus creatis.

Ad undecimum dicendum quod Philosophus non dicit quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem, sed quia talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale; et hoc ideo quia hujusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus. Aliæ enim delectationes sunt propriæ hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem constituit.

Ad duodecimum dicendum quod illi serviunt ventri suo tanquam deo qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur de facili patet responsio : procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum.

Oportet autem respondere ad secundum quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui præcepto. Dicendum est enim quod præcepta Decalogi præcipiunt et prohibent ea quæ manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant : cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed per quamdam reductionem; sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc præceptum : *Non mœchaberis;* et similiter prohibitio gulæ, secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, per quam intelligitur spiritualis quies quæ impeditur per immoderantiam gulæ.

ARTICULUS III.

Quotnam et quæ sint gulæ species.

Tertio quæritur de speciebus gulæ, quas Gregorius assignat, XXX *Moral.*, cap. XVIII, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 556, dicens : « Quinque modis vos gulæ vitium tentat : aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando cibos lautiores quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit[1]; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii » aliquis « peccat; » et continentur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Videtur autem quod inconvenienter istæ quinque species gulæ distinguantur : differunt enim prædicti modi gulæ secundum diversas circumstantias : quia « præpropere » respicit tempus, « laute » respicit substantiam cibi, et sic de aliis. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta quinque non debent distingui diversæ species gulæ.

2. Præterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diversas circumstantias; sicut illiberalis accipit quando non oportet et ubi non oportet; et similiter secundum alias circumstantias : non tamen secundum hoc distinguuntur diversæ illiberalitatis species. Ergo etiam neque sunt distinguendæ diversæ species gulæ secundum prædicta quinque.

3. Præterea, sicut tempus ponitur una circumstantia, ita etiam locus, et substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur una species gulæ, debent etiam aliæ species accipi secundum locum, et secundum septem alias circumstantias, ut sint septem vel octo species gulæ.

4. Præterea, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. x, temperantia, cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non inquantum est gustus, sed inquantum est tactus. Sed « laute » et « studiose » videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulæ.

5. Præterea, Augustinus dicit, X *Confes.*, cap. XXXI, quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escæ desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. Sed Gregorius, XXX *Moral.*, cap. VII, dicit quod populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putavit. Ergo

[1] « Sint ... expetit. »

appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulæ; et sic videtur quod prædictæ species gulæ inconvenienter assignentur.

In contrarium est auctoritas Gregorii, loc. cit., hujusmodi species distinguentis.

Respondeo dicendum quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet præcipue attendere ad motiva, quæ sunt propria objecta actuum voluntariorum, eo quod objectum movens voluntatem est sicut forma ipsius; unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium. Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias; et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversæ species peccati; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet, et in loco in quo non debet, et a personis a quibus non debet, propter unum et idem motivum, scilicet, ut congreget pecuniam; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiæ. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversæ species avaritiæ; puta, si ad transgressionem quarumdam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est quod prædictæ species gulæ distinguuntur secundum diversa motiva; ut enim dictum est, peccatum gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Hujusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quærit delectari in esu pretiosarum et electarum rerum, secundum illud Amos, VI, 4: *Qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti.* Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate præparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur « laute, » quantum ad secundum « studiose. » Ex parte vero concupiscentiæ potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivæ virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum in quem tendit; et sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire: similiter et concupiscentia, quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi sed ad esum festinat; et sic accipitur hoc quod dicitur « præpropere. » Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum; quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate conjungitur ei in quod tendit; et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem; et ad hoc pertinet quod dicitur « ardenter. » Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis post quam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit; et similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia ejus in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit; et ad hoc pertinet quod dicitur « nimis. »

Ad primum ergo dicendum quod prædictæ species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum et tertium: quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

Ad quartum ergo dicendum quod gulosus non delectatur in cibis lautis et studiose præparatis propter judicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus inquantum est gustus: hujus enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam; sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti et studiose præparati; quæ quidem sumptio est per quemdam tactum.

Ad quintum dicendum quod comedere lauta cibaria non est peccatum, ut Augustinus dicit, lib. X *Confess.*, cap. XXXI; sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

ARTICULUS IV.

Utrum gula capitale vitium sit.

Quarto quæritur utrum gula sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus et tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed

circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quæ est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

2. Præterea, superbia, secundum Gregorium XXXI *Moral.*, cap. XLV, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621, non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum; dicitur enim in *Decretis*, dist. XXXV, cap. Ante omnia : « Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes ac nutrix est. » Ebrietas autem est quædam species gulæ. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit XXI *Moral.*, ut supra, filiam gulæ, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes., v, 3 : *Omnis fornicatio et immunditia non* nominetur in vobis*. Ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale.

* *Fornicatio et omnis immunditia nec.*

4. Præterea, appetere læta est proprie proprium superborum, ut Bernardus dicit, lib. *De gradib. humilitatis*, in cap. quod incipit : « Proprium est superborum. » Sed superbia non est filia alicujus vitii capitalis. Cum ergo inepta lætitia ponatur a Gregorio filia gulæ, videtur quod gula non sit vitium capitale.

In contrarium est quod Gregorius, XXXI *Moral.*, ubi supra, ponit gulam inter alia vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut in præcedentibus quæstionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet objectum alicujus vitii est multum a pluribus appetibile, et præcipue inquantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio, sine qua felicitas esse non potest; et ideo peccatum gulæ, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem, est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quædam quæ ejus filiæ dicuntur secundum ea quæ consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis et potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis, et sic ponitur gulæ filia[1] « immunditia, » cujus pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione; vel potest considerari ex parte animæ, cujus est regere corpus, et ejus regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis et potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex nimia sumptione cibi vel sollicitudine circa sumptionem ipsius : quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, et sic ponitur filia gulæ « hebetudo sensus » circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, et sic est « inepta lætitia. » Tertio sequitur inordinatio locutionis; et sic est « multiloquium : » quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis; et sic est « scurrilitas, » id est jocularitas quædam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cujus erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, et ejus filiæ sunt quinque, ut Gregorius dicit XXXI *Moral.*, ut supra, scilicet « inepta lætitia, scurrilitas, multiloquium, immunditia, et hebetudo sensus » circa intelligentiam.

Ad primum ergo dicendum quod delectationes aliorum sensuum consequuntur conjunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur conjunctionem rei delectabilis corporalem; et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores et majores, ponuntur vitia capitalia, et non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

Ad secundum dicendum quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causæ finalis, sed secundum prohibentis remotionem, inquantum scilicet removet judicium rationis per quod homo a peccato cohibetur; unde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorum sicut superbia; sed quorumdam specialiter quæ directe ex gula oriuntur sicut proprii ejus effectus.

Ad tertium dicendum quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensæ; et hoc principaliter pertinet ad luxu-

[1] Al. : « species. »

riam : vel ex causa corporali et intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem ; et secundum hoc immunditia ponitur filia gulæ.

Ad quartum dicendum quod superbiæ est appetere læta ; sed gulæ est ut ex ea lætitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

QUÆSTIO XV.

DE LUXURIA[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet luxuriæ actus peccatum sit.

Quæstio est de luxuria : et primo quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum. Et videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriæ. Sed ipsa connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata, sed secundum se licita : dicitur enim Act., xv, 28 : *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere vobis oneris quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud I ad Tim., iv, 4 : *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo neque fornicatio est peccatum ; et ita non omnis actus luxuriæ est peccatum.

2. Præterea, cognoscere mulierem est actus naturalis; et ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum utrumque sit actus cujusdam naturalis potentiæ. Sed videre mulierem non suam non est peccatum. Ergo neque cognoscere non suam.

3. Præterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiæ a qua egreditur actus, aut ratione materiæ, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiæ, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est : neque etiam ratione materiæ, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Genes., ii, 18 : *Faciamus ei adjutorium simile sibi;* potest etiam contingere quod nec ratione finis ; puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

4. Præterea, secundum Philosophum, in XV *De animalibus*, I *De generat. animalium,* cap. xix, semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriæ est peccatum.

5. Præterea, illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom., iii, 8 : *Non sicut quidam dicunt* nos dicere : Faciamus* *mala, ut veniant bona.* Sed sicut dicit Commentator V *Ethic.,* epices, id est vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alius fornicationis actus. * *Aiunt quidam.*

6. Præterea, nullus actus justitiæ, inquantum justus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus justitiæ : dicitur enim Genes., xxxviii, 26, quod Judas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat : *Justior me est,* vel *justificata est ex me,* sicut hebraica veritas habet, ut Hieronymus dicit lib. *Quæst. hebraicarum in Genesim, Patr. lat.,* t. XXIII, col. 996. Ergo fornicatio non est peccatum.

7. Præterea, Augustinus dicit VII *De civ. Dei,* lib. XIV, cap. xi, et lib. XI, cap. xvii, quod omne vitium est contra naturam[2]. Sed fornicatio non[3] est contra naturam : quia super illud Rom., i, 26 : *Nam feminæ eorum immutaverunt naturalem usum,* dicit *Glossa* August., in lib. II *De nuptiis et concup.,* cap. xix et xx : « Naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coëant. » Ergo non est peccatum.

8. Præterea, nullum peccatum committitur secundum præceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum præceptum Dei ; dicitur enim Oseæ, i, 2 : *Dixit Dominus ad Oseam* : Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios for-* * *Ad Osee.*

[1] In quatuor articulos divisa.

Primo enim quæritur utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum; 2º utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale ; 3º utrum species luxuriæ convenienter distinguantur; 4º utrum luxuria sit vitium capitale.

[2] Aug. *De civit. Dei,* lib. XIV, c. xi : « Mala voluntas quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est. » — [3] Al. deest « non. »

nicationum. Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

9. Præterea, cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis; opposita autem diminutio, quæ est virginitas[1], vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Hebr., xiii, 4: Sit *honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus : fornicatores enim et adulteros judicabit Deus.* Sed illud pro quo homo subjicitur divino judicio, est peccatum. Ergo fornicatio et adulterium, et omnes hujusmodi actus luxuriæ, sunt peccata.

Præterea, Tobiæ, iv, 13, dicitur : *Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Sed actus luxuriæ dicuntur qui sunt præter legitimæ uxoris connubium. Ergo omnis luxuriæ actus est peccatum.

Respondeo dicendum quod luxuria est quoddam vitium temperantiæ oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea; sicut gula opponitur temperantiæ, inquantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam. Hujusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum : potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas; et tunc talis acquisitio vel retentio pecuniæ non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit : quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere vel retinere aliena; et tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per Philosophum in IV *Ethic.,* cap. i. Similiter etiam dicendum est de luxuria : quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiæ; sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia; quandoque vero cum inordinatione concupiscentiæ est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum præter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus prædictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitæ ejus educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus prædictorum membrorum præter commixtionem maris et feminæ, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminæ præter legem matrimonii est improportionata debitæ prolis educationi : est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quæ non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum; et hoc est contra id quod convenit humanæ naturæ : quia naturaliter homines sunt solliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres : quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem ætatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus et in aliis animalibus, quod in qua-

[1] Al. : « virginitatis. »

cumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminæ, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquem femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminæ præter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter : hæc enim ad quæstionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod omnis commixtio maris et feminæ præter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriæ actus est peccatum vel propter inordinationem solius concupiscentiæ ; quæ inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinet : dicit enim Augustinus, *De civit. Dei*, lib. XII, cap. VIII, quod « luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animæ perverse amantis corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus[1]. »

Ad primum ergo dicendum quod Apostoli volentes in primitiva Ecclesia conversos ex gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Judæis erant conversi, impedimenta hujus unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset, et ideo gentilibus interdixerunt quæ Judæis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Judæi hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli gentilibus interdixerunt pro tempore illo cibos maxime abominabiles Judæis. E contrario vero gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Judæi vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam Apostoli prohibuerunt tanquam peccatum, et cum hoc dissidium generans.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum ; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicujus ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla ; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

Ad tertium dicendum quod actus luxuriæ est peccatum ratione potentiæ, inquantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis ; et ratione materiæ, quia actus conveniens generationi et educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in eodem lib., semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivæ, sed quod indigetur ad generationem prolis ; et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, et hujusmodi, sunt superflua quibus non indigetur ; et ideo non refert qualitercumque emittantur.

Ad quintum dicendum quod ille Commentator in hoc non est sustinendus : pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in lib. *Contra mendacium*.

Ad sextum dicendum quod Thamar dicitur esse justificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quæsivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

Ad septimum dicendum quod actus luxuriæ potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis ; et sic omnis actus luxuriæ præter commixtionem maris et feminæ dicitur esse contra naturam, inquantum non est proportionatus generationi, quæ in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus ; et hoc modo loquitur *Glossa*. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cujus est ordinare generationis actum ad debitam educationem ; et sic omnis fornicatio est contra naturam.

[1] Vitiatus est Aug. textus; dicit enim : « Nec luxuria est vitium ... neglecta temperantia qua rebus spiritualiter pulchrioribus et incorruptibiliter suavioribus coaptamur. »

Ad octavum dicendum quod sicut propter præceptum Dei, in cujus potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel Ægyptios spoliantibus, ut dicitur Exod., XII, et propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset; unde dicitur uxor fornicationum, et fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

Ad nonum dicendum quod virginitas, seu perpetua continentia, non opponitur luxuriæ sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. I. Extremum autem secundum diminutionem esset, si quis præter rationem rectam a carnali commixtione abstineret; ut patet in eo qui debitum uxori reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reverentiam dæmonum, sicut nigromantici, et virgines vestales.

ARTICULUS II.

Utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.

Secundo quæritur utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Quia super illud I Timoth., IV, 8 : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit *Glossa* Ambrosii : « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est : quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit. » Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulat, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriæ, mortaliter peccat.

2. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto divinæ legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriæ solum adulterium præcepto legis contrariatur, illi scilicet præcepto : *Non mœchaberis*. Ergo solum adulterium inter actus luxuriæ est peccatum mortale.

3. Sed dicendum quod in prohibitione mœchiæ, id est adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. — Sed contra : in prohibitione majoris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est majus peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animæ vita, secundum illud I Joan., III, 14 : *Translati sumus de morte ad vitam, quia* diligimus fratres*. Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit injuriam : mulier enim sui juris existens quæ in actum simplicis fornicationis consentit, injuriam non patitur, quia nullus patitur injustum volens, ut Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. ult. Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

5. Præterea, Isidorus dicit in lib. II *De summo bono*, c. XXXIX, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 642, quod « si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine[1]. » Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur : uno modo propter infirmitatem hominis; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur majorem debilitatem circa peccatum luxuriæ quam circa peccatum gulæ : quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriæ, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulæ, sed etiam est infecta. Similiter etiam major est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam; quia præcipue diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur Job, LX, 11 : *Virtus est in lumbis ejus, et potestas ejus in umbilico ventris illius**; quod Gregorius refert ad peccatum luxuriæ lib. XXXII *Moral.*, cap. XIV, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 648. Ergo videtur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

7. Præterea, corruptio naturæ humanæ consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed hæc rebellio consecuta est ex peccato

[1] « Si plus oblectat mentem ... adhuc in homine peccatum regnat. »

gulæ; dicit enim Bernardus, exponens id quod habetur Genes., III, 6: *Vidit mulier lignum*, etc., quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; et sic cum non omnis actus gulæ sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriæ.

8. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed major pœna consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animæ: ad nutritivam enim pertinet esuries et sitis, et alia hujusmodi, quæ interdum ducunt hominem usque ad mortem. Ergo est major culpa circa nutritivam quam circa generativam; et sic idem quod prius.

9. Præterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut patet[1] per Augustinum[2], XII *De Trin.*, cap. XII. Sed quandoque actus luxuriæ exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Loth, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur Genes., XVII. Ergo videtur quod actus luxuriæ non semper sit peccatum mortale.

10. Præterea, quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale. Sed in actu luxuriæ tota ratio absorbetur: quia I Corinth., VI, 18, super illud: *Qui fornicatur in corpus suum peccat*, dicit *Glossa* (interlin.): « Hic proprie servit anima corpori intantum ut nihil aliud in ipso momento et experimento tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere: quia mentem captivam subdit ipsa submersio et absorptio libidinis. » Ergo videtur quod actus luxuriæ non sit peccatum mortale.

11. Præterea, Deuter., XXIII, super illud: *Non erit meretrix*, etc., dicit *Glossa* (ordin. ex August.): « Ad eas prohibet accedere quarum venialis est turpitudo[3]. » Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

12. Præterea, commixtio maris et feminæ ordinata est ad actum generationis et educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter generatio et educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

13. Præterea, magis impedit bonum generationis et educationis prolis qui nunquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

14. Præterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quæ est sterilis vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriæ ex quibus non sequitur generatio et debita educatio prolis possunt esse absque peccato mortali.

15. Præterea, Matth., V, 28, in *Glossa*, dicitur quod si « anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen[4]. » Sed talis titillatio est actus luxuriæ. Ergo actus luxuriæ non est crimen, sive peccatum mortale.

16. Præterea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum, non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale; et tamen est actus luxuriæ; ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

17. Præterea, illud quod non est peccatum mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliis consensus in delectationem luxuriæ est peccatum mortale.

18. Præterea, actus etiam luxuriæ sunt tactus, et amplexus, et oscula. Sed hujusmodi non videntur esse peccata mortalia: cum enim ad Ephes., v, 3, Apostolus dixisset: *Fornicatio et immunditia*[*] *et avaritia aut turpitudo* (quæ scilicet consistit in amplexibus et osculis, ut *Glossa* interl. dicit), *aut stultiloquium aut scurrilitas nec nominetur in vobis*; postea subjecit: *Omnis fornicator aut immundus aut avarus non habet hereditatem in regno Christi et Dei*, prætermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate. Ergo videtur quod hujusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

[*] *Aut avaritia.*

Sed contra est quod Apostolus dicit ad

[1] Al. deest « patet. » — [2] Ex Aug. colligitur. — [3] *Glossa* ordin. ex Aug.: « Quarum publice venialis est. » — [4] *Glossa* interlin.: *viderit mulierem*, « et anima ejus titillata fuerit quod propassio dicitur, quæ, etsi culpam habet, non tamen crimen. »

Gal., v, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, luxuria;* et postea subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt**. Sed nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

*Non consequentur.

Præterea, Matth., v, 28, dicitur : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo;* et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriæ primum et minimum est ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, art. præc., dictum est, actus luxuriæ potest esse inordinatus dupliciter : uno modo propter solam inordinationem concupiscentiæ; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando ergo est peccatum luxuriæ propter solam inordinationem concupiscentiæ, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quæ excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis intantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter præceptum Dei, et quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam præter matrimonii legem; et sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiæ non tollit ordinem ultimi finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereæ, tamen potius[1] ab ea abstineret quam contra Dei præceptum ageret : nec istam mulierem aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset, quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, et est peccatum veniale, sicut et supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriæ peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis, tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quæ ad vitam hominis sustentandam ordinantur; unde dicitur Eccli., xxxiv, 25 : *Panis egentium vita pauperis** *: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quæcumque res exteriores; unde et Philosophus in sua *Politica,* lib. II *De generat. animalium,* cap. III, dicit, in semine hominis esse quiddam divinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriæ est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus hujusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata ; alioquin est peccatum veniale.

*Pauperum.

Ad primum ergo dicendum quod Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, et melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius pœnitendum, et postquam pœnituerit, ad peccata præterita facilius expianda : propter quod etiam Dominus, Matth. xxv, per opera misericordiæ damnandis solum defectum misericordiæ imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiæ peccata præterita expiare, ut dicit Augustinus, XII *De civ. Dei,* cap. XVII.

Ad secundum dicendum quod per illud præceptum : *Non mœchaberis,* intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod præcepta Decalogi sunt immediate a Deo populo tradita ; unde secundum hanc formam traduntur, prout sunt manifesta naturali rationi cujuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum ; et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero et aliæ corruptelæ prohibentur per sequentia legis præcepta, quæ a Deo tradita sunt populo per Moysen : quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat

[1] Al. : « prius. »

injuriam proximi, non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

Ad quartum dicendum quod omnes corruptiones luxuriæ, quæ sunt præter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, inquantum sunt contra bonum prolis generandæ et educandæ, sicut dictum est art. præced.

Ad quintum dicendum quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, inquantum per rationem naturalem homo judicat bonum virtutis et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

Ad sextum dicendum quod illa ratio procedit de quantitate peccati quæ attenditur secundum circumstantias, cui præponderat quantitas peccati quæ attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriæ quam ad actum gulæ et in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriæ est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam caritati repugnantem, quod actus gulæ non habet; ideo non sequitur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriæ est veniale peccatum : qu ; si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter; minus tamen quam fornicator, quanto cibus vel quælibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale et principale fuit peccatum superbiæ, quo homo noluit sub regula divini præcepti contineri; et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit, XIV *De civ. Dei*, c. xv, non autem ex vitio gulæ.

Ad octavum dicendum quod rebellio carnis ad spiritum, quæ maxime sentitur in genitalibus membris, major pœna est quam esuries et sitis : quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

Ad nonum dicendum quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit, XII *De Trin.*, cap. xii, non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet; et tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Loth, qui ex ebrietate commisit incestum; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut et in Noe accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa hujusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriæ vel cujuscumque peccati non imputatur ad peccatum, sicut patet in furiosis et amentibus.

Ad decimum dicendum quod in ipso actu luxuriæ ratio deliberare non potest; sed potuit ante deliberare cum consentit in actum; et ideo imputatur ei ad peccatum.

Ad undecimum dicendum quod *littera* illa corrupta est : non enim debet dici, « quorum venialis est turpitudo, » sed « quorum turpitudo est venalis[1]. »

Ad duodecimum dicendum quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subjacet ordinationi uniuscujusque; et ideo quamvis in actu nutritivæ virtutis, quæ ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cujus est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in II *Polit.*, lib. VII, cap. xvii. Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturæ in actu fornicario quantum ad generationem prolis et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

Ad decimum tertium dicendum quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam; sed tempore gratiæ debet

[1] Al. : « venialis. »

insistere magis ad spiritualem propagationem ad quam magis apti sunt cælibem vitam agentes; et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

Ad decimum quartum dicendum quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriæ, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

Ad decimum quintum dicendum quod ratio illa procedit de actu luxuriæ in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiæ, quæ tamen non excludit ordinem ultimi finis.

Ad decimum sextum dicendum quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatæ est peccatum mortale ex genere suo, sicut et ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis; qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

Ad decimum septimum dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in X *Ethic.*, cap. IV et V, delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles; et ideo, sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale conjugato, est autem peccatum mortale non conjugato; similis etiam differentia est de delectatione, et de consensu in delectationem : non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum, XII *De Trinit.*, cap. XII.

Ad decimum octavum dicendum quod tactus, amplexus et oscula, inquantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum, inquantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectatione qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia : quia cum hujusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, id est ad consensus prædictos, ideo Apostolus non reiteravit de turpitudine et scurrilitate et stultiloquio, sed solum de illis quæ sunt secundum se peccata mortalia.

ARTICULUS III.

Quot et quæ sint luxuriæ species.

Tertio quæritur de speciebus luxuriæ, quæ sunt « fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam. » Et videtur quod inconvenienter distinguuntur. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel conjugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo prædicta non sunt diversæ species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quæ sunt in commixtione maris et feminæ. Sed quod femina sit conjugata, vel soluta, vel virgo, hoc accidit ei. Ergo prædicta non differunt nisi per accidens; et sic non sunt diversæ species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

3. Præterea, luxuria per se opponitur temperantiæ. Sed aliqua prædictorum opponuntur justitiæ, præcipue adulterium et raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriæ.

Sed contra est quod Magister in IV *Sent.*, dist. XLI, has species assignat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, peccatum luxuriæ dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiæ, et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus, et sic semper est peccatum mortale; et ideo ex hac parte, ex qua est major gravitas peccati, sumuntur species prædictæ luxuriæ. Est autem actus luxuriæ inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis, et sic est « vitium contra naturam; » aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii, et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata, ut sit sua, et sic est « fornicatio, » quæ est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, id est ab arcu triumphali, quia ad hujusmodi spectacula conveniebant mulieres quæ se prostituebant. Secundo, quia non est determinabilis, et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quædam debetur contraria tali actui, et sic est « incestus, » qui est con-

cubitus cum consanguinea, vel affini; aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem, et sic est « stuprum, » quæ est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est « adulterium; » vel secundum aliquem alium modum, et sic est « raptus, » puta cum puella rapitur de domo patris, cujus curæ subjacet.

Ad primum ergo dicendum quod prædicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas rationes deformitatis; et ideo sunt diversæ species peccati.

Ad secundum dicendum quod licet prædicta accidant mulieri inquantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

Ad tertium dicendum quod, quia deformitas injustitiæ ordinatur ad finem intemperantiæ, ideo totum ad genus intemperantiæ pertinet.

ARTICULUS IV.

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Quarto quæritur utrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gulæ, secundum Gregorium, XXXI *Moral.*, cap. XLVI, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 621. Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes., V, videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. II *De summo bono*, cap. XXXVIII, *Patr. lat.*, t. LXXXII, col. 639 : « Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam[1]. » Ergo luxuria est filia superbiæ; non ergo est vitium capitale.

3. Præterea, desperatio est filia acidiæ, ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.*, ut supra. Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes., IV, 19 : *Qui desperantes seipsos, tradiderunt** *se impudicitiæ.* Ergo luxuria non est vitium capitale.

* [Des]peraverunt.

Sed contra, est quod Gregorius, XXXI *Mor.*, ubi supra, ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, quæst. præced., art. 4, dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quæ habent delectationem pro objecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum, quæ est finis luxuriæ, est maxima inter delectationes corporales; et ideo luxuria debet poni vitium capitale, et sunt octo filiæ ejus, videlicet « cæcitas mentis, inconsideratio, inconstantia, præcipitatio, amor sui, odium Dei, affectus, » scilicet « præsentis sæculi, et desperatio futuri, » ut patet per Gregorium, XXXI *Moral.*, ubi supra. Manifestum est enim quod quando intentio animæ vehementer applicatur ad actum inferioris potentiæ, superiores potentiæ debilitantur, et deordinantur in suo actu; et ideo quando in actu luxuriæ propter vehementiam delectationis tota intentio animæ attrahitur ad inferiores vires, id est ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus : quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut Philosophus dicit in II *Phys.*, com. LXXXIX; et inquantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriæ, « cæcitas mentis, » secundum illud Daniel., XIII, 56 : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur; dicit enim Terentius in *Eunucho :* « Quæ res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes; » et loquitur in amore libidinoso; et quantum ad hoc ponitur « inconsideratio. » Tertius actus est judicium de agendis; et hoc etiam impeditur per luxuriam : dicitur enim Daniel., XIII, 9, quod *averterunt** *sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum;* et quantum ad hoc ponitur « præcipitatio, » dum scilicet homo inclinatur ad consensum præcipitanter non expectato judicio rationis. Quartus actus est præceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum homo non persistit in eo quod dijudicavit, sicut etiam Terentius dicit *Eunucho :* « Hæc verba, » quæ scilicet dicis, « te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restinguet; et quantum ad hoc ponitur « inconstantia. » Ex parte vero inordina-

* *Everterunt.*

[1] « Luxuria. »

tionis affectus duo sunt consideranda : quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut in finem ; et quantum ad hoc ponitur « amor sui, » dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem ; et per oppositum « odium Dei, » inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam : aliud vero est appetitus eorum per quæ consequitur quis hunc finem ; et quantum ad hoc ponitur « affectus præsentis sæculi, » id est omnium eorum per quæ ad finem intentum pervenit, quæ ad sæculum istud pertinent ; et per oppositum ponitur « desperatio futuri sæculi, » quia dum nimis affectat carnales delectationes magis despicit spirituales.

Ad primum ergo dicendum quod immunditia ponitur filia gulæ secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, id est ex abundantia humorum ; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quæ præcipue pertinet ad luxuriam.

Ad secundum dicendum quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

Ad tertium dicendum quod desperatio est causa luxuriæ per accidens, sicut removens spem futuræ beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

QUÆSTIO XVI.

DE DÆMONIBUS[1].

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita.

Quæstio est de dæmonibus ; et primo quæritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, XI *Super Genes. ad litter.*, cap. XIII, a med. : « In spiritu rationalis creaturæ bonum est hoc ipsum quod vivit et vivificat corpus ; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel dæmonum spiritus ; sive terrenum, sicut hominis anima. » Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti : quia vita est quoddam naturale. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, experientia fit ex multis memoriis, quæ fit ex sensu præteriti, ut dicitur in principio *Metaph.*, et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In dæmonibus autem est experientia : dicit enim Augustinus in II *Super Genes. ad litteram*, lib. I, cap. VII, non remote a fine, et lib. XII, cap. XVII, quod quædam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis angelis discunt. Ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Dionysius dicit, c. IV *De div. nom.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726, quod « Malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. » Sed hæc tria pertinent ad partem animæ sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis, et concupiscibilis ; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superius, tanto majorem conjunctionem habet cum superiori ordine. Unde in lib. *De causis*, prop. XIX, dicitur, quod ex intelligentiis est quæ est intelligentia tantum, scilicet inferior ; et ex eis est quæ est intelligentia divina, scilicet superior ; et ex animabus est quæ est anima tantum, sicut brutorum ; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum ; et ex corporibus quod est corpus tantum, et ex eis quod est corpus animatum ; unde Dionysius dicit, cap. VI *De div. nom.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 871, quod divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum.

[1] In duodecim articulos divisa.

Primo enim quæritur utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita ; 2° utrum dæmones sint natura mali, vel voluntate ; 3° utrum diabolus appetierit æqualitatem divinam ; 4° utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis ; 5° utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit redire ad bonum ; 6° utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus, ut in eum cadat error ; 7° utrum dæmones cognoscant futura ; 8° utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium ; 9° utrum dæmones possint transmutare corpora ; 10° utrum dæmones possint movere corpora localiter ; 11° utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus : 12° utrum possint immutare hominis intellectum.

Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quædam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quædam aerea animata; et hujusmodi dæmones dicimus.

5. Præterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

6. Præterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet cæleste, participat vita, cum sit animatum, secundum Philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quædam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quædam corpora animata viventia. Hujusmodi autem non sunt nisi dæmones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo dæmones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Præterea, in quod inest alicui creaturæ in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturæ ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II *Moralium,* cap. III, *Patr. lat.,* t. LXXV, col. 557, quod « angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus; et Damascenus dicit, in II lib. *Orth. fidei,* cap. III, quod angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur: solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo dæmones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint ejusdem naturæ cum angelis.

8. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione dæmonis; dicit enim Chalcidius in *Commento super Tymæum*: « Dæmon est animal rationale, immortale, passibile animo, æthereum corpore; » et Apuleius dicit in lib. *De Deo Socratis*, quod dæmones « sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna; » ut Augustinus introducit in VIII *De civit. Dei,* cap. XVI. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Præterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem pœnalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed dæmones sunt hujusmodi; dicit enim Augustinus, XXI *De civit. Dei,* cap. X, quod « ignis erit supplicio hominum attributus, et dæmonum: quia sunt prava quædam etiam in dæmonibus corpora[1]. » Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Præterea, illud quod inest alicui a principio suæ creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest dæmoni a principio suæ creationis, et semper: dicit enim Augustinus, IX *De civit. Dei,* cap. X: Plotinus. « — Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est, ne semper hujus vitæ miseria tenerentur[2]: hac misericordia indigna judicata est iniquitas dæmonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed æternum corpus acceperint. » Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Præterea, Augustinus dicit, XI *De civit. Dei,* cap. XXIII: « Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum » corpus « possidet pessimus dæmon; homo autem, et nunc licet malus longe minoris mitiorisque malitiæ et ante peccatum luteum corpus accepit. » Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et dæmon corpus aereum.

12. Præterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad ejus operationem. Sed anima humana, quæ est inferioris naturæ quam dæmon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quæ exiguntur ad ejus operationes. Ergo cum dæmones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent), videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

13. Præterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturæ, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis dæmon, qui est superioris naturæ.

14. Præterea, nulla alia potentia inveni-

[1] Aug.: « quia sunt quædam sua etiam dæmonibus corpora. » — [2] Aug.: « teneantur ... iniquitas dæmonum quæ in animi passivi miseria ... æternum corpus accepit. »

tur a corporeis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed dæmones quædam operantur in inferiora corpora, sicut patet Job. I et II, quæ non operantur sola voluntate : quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in III *De Trin.*, cap. VIII, in princ., et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem ; et sic dæmones habent alias potentias operativas præter intellectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Præterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus ejus per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo dæmon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

16. Præterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in angelis et dæmonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus, XII *Super Genes. ad lit.*, cap. XXII, quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformant. Ergo angeli et dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Præterea, Augustinus dicit, in eodem lib., cap. XXIII, quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus angeli vel dæmonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus hujusmodi species conservantur.

18. Præterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed angeli, et etiam dæmones, sunt plures numero : ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed hæc est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I *Physic.*, com. XV, et sic non poterit per materiæ divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in angelis et dæmonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Præterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum ; quod tamen dæmonibus convenit ; dicitur enim Job, I, 12, quod *egressus est Satan a facie Domini.* Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

1. Sed contra : nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus ; unde dicitur Isaiæ, XXI, 3 : *Ægyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus.* Sed dæmones dicuntur spiritus, ut patet Matth., XII, 42 : *Cum immundus spiritus exierit ab homine*, etc. Ergo dæmones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, dæmones et angeli sunt ejusdem naturæ. Dicit enim Dionysius, c. IV *De div. nom.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 723-6, quod dæmones non semper, nec naturaliter sunt mali ; sed per defectum [1] angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capit. dicit. Ergo etiam dæmones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Damascenus dicit, in lib. II *De fide orth.*, cap. III, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 870, « quod angeli non circumterminantur vel continentur ; cum a parietibus et januis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. » Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possent concludi januis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco ; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur dæmonum mors. Non ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea [2], Marc., v, 9, dicitur, quod Domino interroganti a dæmonibus : *Quod tibi nomen est;* respondit : *legio, multi enim sumus.* Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit *Super Matth.*, cap. XXVI, super illud *legiones duodecim,* sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot dæmones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum quod sive dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. Dicit enim Augustinus, XXI *De civit. Dei,* cap. X, parum a princ. : « Sunt quædam sua etiam dæmo-

[1] Al. : « objectum. » — [2] Illud Præterea desideratur in cod. Mazarinæo.

nibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus vento stante[1] sentitur. » Si tamen quisquam nulla habere dæmones corpora assereret, non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen hujus quæstionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de dæmonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim qui primitus de rebus scrutari cœperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichæorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quæ non potest esse operatio corporis alicujus, ut probatur in III *De anima*, com. x. Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum hujusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII *De civit. Dei,* cap. vi, in princ. Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per universalem virtutem movendi omnia, ponens intellectum qui omnia movet oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles autem, VIII *Physic.*, com. xxxvii, et III *De anima*, com. iv, per motus perpetuitatem, quæ non potest procedere nisi ab infinita virtute primi moteris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII *Physic.*, com. lxxxix et seq., concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quæ sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus, neque corpori unitus, posuerunt aliqui hoc solius Dei proprium esse; cæteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I *Periar.*, cap. vi, in fin., quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeæ abjectionis societate intelligatur existere. Sed hæc etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui conjunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quæ non pertinent ad propriam ejus rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires; unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa dæmones considerandum est quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt dæmones esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus, dicebant provenire ex virtute cælestium corporum, et aliarum naturalium rerum; unde Augustinus dicit, in X *De civit. Dei,* cap. xi, a med., Porphyrio visum fuisse, quod « herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestate » siderum[2] « idoneas variis effectibus exequendis. » Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquæ operationes dæmonum quæ nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a dæmone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera dæmonum tam in areptitiis quam in nigromanticis artibus quæ nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere dæmones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX *De civit. Dei,* xi, dicit[3] « ani-

[1] Aug. : « vento flante. » — [2] August. non habet : « potestates siderum, » sed « potestates idoneas. »

[3] Sic cod. Mazarin; in Parm. : « animas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri heroes, si meriti boni sint; lemures autem, seu larvas, si mali; manes autem si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. » Ex Augustini textus in principio cap. xi, lib. IX *De civit. Dei* : « Dicit quidem (Plotinus) et animas hominum dæmones esse; et ex hominibus fieri lares, larvas, et manes; lares, si meriti boni sunt; lemures, si mali, seu larvas; manes autem deos dicunt, sed incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum. » — Unde omnino corrup-

mas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri lares, si meriti boni sint, lemures autem seu larvas, si mali, manes autem si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum. » Sed, sicut Chrysostomus dicit *Super Matth.,* homil. XXIX, dæmones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animæ mortuorum dæmones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam dæmonis : neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. *Justorum enim animæ in manu Dei sunt;* quæ autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat, VIII *De civit. Dei,* cap. IV, in princ., quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines et dæmones. Deos autem dicebant habere cælestia corpora, dæmones aerea, homines terrena; et sic Plato, in *Timæo,* sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad dæmones videtur hæc positio impossibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus, necesse est, si aliquæ partes aeris animatæ ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum : quia nulla operatio vitæ nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo, quia omne corpus animatum inferius est organicum propter diversas operationes animæ. Corpus autem organicum esse non potest, nisit sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit; unde nullum corpus aereum potest esse animatum, præsertim quia si in se non sit terminabile, non posset a circumsistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animæ, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicujus partis aeris ad generationem rerum, sicut motus cælestium corporum, quæ quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit; unde et Platonici posuerunt dæmones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam, ut refert Augustinus VIII *De civit. Dei,* cap. VI. Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. *De anima,* lib. III, com. LXII. Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus dæmones non habere corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus dæmonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, id est Platonicis, ut patet ex auctoritate ejus supra inducta.

Ad secundum dicendum quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt, ex Plat., in *Timæo,* sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri; sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiæ nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus, et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in dæmonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

Ad tertium dicendum quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ platonicæ, opinatus sit cum eis dæmones esse animalia quædam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivæ pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem : quia sic etiam in sanctis angelis ponuntur, ut patet per Augustinum, IX *De civit. Dei,* cap. V, et per Dionysium, cap. II *Cælest. hierar.,* et similiter

tus est textus ille in Parm., ut videre est. Errat etiam Parm. dum assignat capitula X et XII, lib. IX *De civit. Dei.*

phantasia, quæ a visione nomen accepit, ut dicitur in lib. *De anima,* II, text. CLVI et text. CLXII, metaphorice attribuitur dæmonibus, sicut et visus intellectui.

Ad quartum dicendum quod, etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis æqualitas.

Ad quintum dicendum quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, id est spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

Ad sextum dicendum quod si supponatur corpora cælestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, majorem habent similitudinem cum corporibus cælestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiæ contrariorum.

Ad septimum dicendum quod possible est Damascenum quantum ad hoc secutum esse Originem, ut crederet et angelos et dæmones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur; in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod angeli et dæmones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

Ad octavum dicendum quod definitio illa datur secundum positiones[1] Platonicorum.

Ad nonum dicendum quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem : « Sicut doctis hominibus visum est. »

Ad decimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum æternitatem : contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

Ad undecimum dicendum quod Augustinus ibi loquitur contra Originem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt; et secundum hoc oporteret quod dæmones, quorum malitia est major, haberent grossiora corpora quam homines.

Ad duodecimum dicendum quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quæ exiguntur ad naturales ejus operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio dæmonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad decimum tertium dicendum quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suæ bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes; et secundum hoc angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

Ad decimum quartum dicendum quod in angelo aut dæmone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, quod intellectuales sunt omnes eorum substantiæ, virtutes, et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cujuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est; unde nulla virtus seu potentia in angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu duntaxat locali : videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate

[1] Al. : « oppositiones. »

movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum ;et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, intantum quod ministerio quorumdam angelorum etiam corpora cælestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

Ad decimum quintum dicendum, quod angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans : quia, ut Damascenus dicit, lib. I, cap. XVII, et lib. II, cap. III, angelus ubi est, ibi operatur, sed tamen utendo quibusdam corporibus, quæ solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia; sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit, in III *De Trinit.*, cap. VIII.

Ad decimum sextum dicendum quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando : quod patet ex ipso modo loquendi; dicit enim, VII *Super Genes. ad litter.*, cap. XXII : « Quenam modo hæc visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, et in quadam conjunctione cernantur, ut hominibus angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum præformant; et scire difficillimum est, et si jam sciamus, disserere atque explicare operosissimum. » Est autem prima pars verior, scilicet quod angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

Unde etiam patet responsio ad decimum septimum.

Ad decimum octavum dicendum quod materia dimensionibus subjecta est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; hujusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in angelis simul est distinctio specierum et individuorum : quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

Ad decimum nonum dicendum quod angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quæ ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de angelis et de corporibus.

Ad primum ergo eorum quæ in contrarium objiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod dæmones habent corpora aerea, quod dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subjectum, ut Augustinus dicit, *Super Genes. ad litteram.* Unde magis possunt dæmones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; præsertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

Ad secundum potest dici quod Dionysius omnino voluit superiores angelos essa incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit dæmones esse ex illis superioribus angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit, in III *Super Genes. ad litter.*, cap. X, quod nonnulli nostrum cælestes eos putant, vel supercælestes angelos fuisse, ut Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875, quod princeps eorum præerat terrestri ordini.

Ad tertium dicendum quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut januis, qui per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus dæmonum dici potest, præsertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Unde etiam patet responsio ad quartum[1].

ARTICULUS II.

Utrum dæmones sint natura mali, an voluntate.

Secundo quæritur utrum dæmones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura. In dæmone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI *Metaph.* Nullus au-

[1] Non legitur in cod. Mazarinæo : « Unde etiam patet responsio ad quartum. »

tem appetendo in quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo dæmon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

2. Præterea, nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquæque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia dæmonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicebat quod hujusmodi immutabilitatis causa est voluntas dæmonis. — Sed contra: effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas dæmonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia dæmonis potest esse ab ejus voluntate: ergo est a natura.

4. Præterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum objectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa. Ergo cujuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas ejus potest esse mala. Sed apprehensio dæmonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim Augustinus, in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XXXII: « Qui non intelligit verum, nihil intelligit; » et Philosophus in lib. *De anima*, lib. III, cap. LI, quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas dæmonis potest fieri mala.

5. Præterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc est inquantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiæ separatæ a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo dæmon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; et sic etiam videtur quod voluntas ejus non possit fieri mala.

6. Præterea, intelligentiæ substantia et operatio est supra tempus, et in momento æternitatis. Sed quod hujusmodi est, immutabile est. Ergo cum dæmon sit substantia intellectualis, ejus operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

7. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 719, quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quæ carent contrarietate, sicut in corporibus cælestibus; sed solum in his quæ habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet[1] viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno; unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius[2] dicit in IV *De consolat.*, prosa VI, *Patr. lat.*, t. LXIII, col. 816. Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in dæmonibus, qui non sunt substantiæ rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut angeli.

8. Præterea, substantiæ spirituales sunt nobiliores quam corpora cælestia. Sed in motu corporum cælestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiæ spiritualis.

9. Præterea, ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in dæmone: quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo dæmon non potuit propria voluntate fieri malus.

10. Præterea, dicitur in lib. *De causis*, prop. XIII, quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res; et quando scit reliquas res, scit essentiam suam. Ergo quacumque una re cognita cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subjecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cujusmodi est dæmon, non possit esse malitia voluntatis.

[1] Al.: « non habet. »

[2] Boetius in hoc loco loquitur de Providentia et de fato, et dicit: « uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad æternitatem post, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem. »

11. Præterea, malitia voluntatis est quæ est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiæ, non potest esse aliqua superabundantia : quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in dæmonibus non est malitia voluntatis.

12. Præterea, si dæmon est factus malus voluntate; aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente : quia talis voluntas est bona arbor, quæ non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth., VII. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius, cap. IV *De divin nom.*, § 24, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 727; et tunc iterum quæreretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiæ dæmonis non sit voluntas, sed magis natura.

13. Præterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus; scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas dæmonis. Ergo non est factus malus voluntate.

14. Præterea, potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit : quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit, lib. *De gratia et lib. arb.*, a med. Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura dæmonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

15. Præterea, illud quod inest alicui in primo instanti suæ creationis, inest ei naturaliter. Sed dæmon potuit esse malus in primo instanti suæ creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quædam aliæ creaturæ possunt habere in primo instanti suæ creationis, quo esse incipiunt, actum suum : anima etiam pueri in primo instanti quo creatur, inficitur. Ergo dæmon est naturaliter malus.

16. Præterea, duplex est operatio Dei; scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquod malum ejus gubernationi subjicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; et ita potuit creare dæmonem malum, et sic esset naturaliter malus : quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Præterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest angelo justo auferre simul naturam et justitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit angelos privare justitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus : quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Præterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed dæmones, secundum quosdam, habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 723, quod « Neque dæmones natura sunt mali. »

Præterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed dæmon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech., XXVIII, 13 : *Plenus sapientia in deliciis paradisi fuisti.* Ergo non est naturaliter malus.

Præterea, super illud Psalm. LXVIII, 5 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam,* dicit *Glossa* (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem[1]. Anselmus etiam dicit, in lib. *De casu diaboli,* quod deseruit justitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui; et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum : sicut justitia, quæ est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturæ ejus, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil pro-

[1] *Glossa* ordin. ex Aug. : « rapere voluerunt divinitatem. » Et loquitur Aug. non solum de diabolo, sed etiam de homine.

hibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquæ, quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile : implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Intantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suæ naturæ. Hoc modo Dionysius multipliciter probat, ubi supra, quod dæmones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam dæmonibus competit esse naturaliter malos. Si enim dæmones sunt quædam substantiæ a corporibus separatæ, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cujuslibet appetentis : substantiis autem intellectualibus, inquantum hujusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum; inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicujus alterius : sicut concupiscentiæ inclinatio, quæ est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest : quia inclinatio cujuslibet naturæ est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturæ, et repugnans naturæ superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales et simplices, a corporibus separatæ. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum dæmonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicujus speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod dæmonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia, sicut Augustinus dicit *Super Genes ad litteram*, dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos ; sed ea subdita habent, et transformant in quamcumque figuram voluerint ; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quæ multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod dæmones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali; quod quidem qualiter sit, considerandum restat.

Sciendum est ergo quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quædam in appetibile ; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem ; ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula; et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu ; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat ; et ideo in ejus appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur hujusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam; unde Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 25, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 727, quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non

habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu ejus seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda : nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 32, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 734, quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit, lib. *De paradiso,* cap. VIII, quod peccatum est trangressio legis divinæ. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiæ divinæ; et ideo in voluntate earum potestsesse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet sapientiæ divinæ; et per hunc modum dæmones facti sunt voluntaie mali.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De natura boni,* cap. IV, XXVI et XXVIII, malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinæ regulæ. Sic ergo dicendum est quod primum malum voluntatis dæmonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulæ, id est divinæ sapientiæ, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726, quod « malum dæmonibus est aversio, » scilicet a superiori regula : « et convenientium ipsis excessus; » quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

Ad secundum dicendum quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter : quia illud quod est præter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse : quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut cæcitas est contra naturam animalis; et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia dæmonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiæ.

Ad tertium dicendum quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis cæcitas alicujus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Augustinum, in lib. *De natura boni,* c. III, malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis; unde malum in actu voluntatis non solum est ex objecto, quod dat speciem actui, per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit dæmonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum sed quoddam bonum sibi conveniens ; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem : quod excedebat modum suæ conditionis, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, ubi supra : « Aversio » ergo « dæmonibus est malum, » inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulæ : « et convenientium ipsis excessus, » inquantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur; unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquid malum esse bonum; sed in hoc quod deficit ab apprehensione suæ regulæ, et ordinis ejus.

Ad quintum dicendum quod ex hoc quod dæmon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia hujusmodi, potest haberi, quod in his quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non errat, ut existimet aliquid falsum esse verum ; quia cum Deum

propter infinitatem[1] ejus apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus ejus defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; et ex hoc consecutum est peccatum in ejus voluntate.

Ad sextum dicendum quod non omnia quæ sunt supra tempus, æqualiter in æternitate sunt; et per consequens nec æqualiter immobilitatem habent : nam Deus est perfecte æternus et immutabilis; aliæ vero substantiæ quæ sunt supra tempus participant æternitatem et immutabilitatem unaquæque secundum suum gradum. Videmus enim quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quæ enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia cælestis corporis); inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis cælestis; et tamen quia corpus cæleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus angeli habet quidem totalitatem in objecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo objecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno; unde intellectus ejus est omnino immutabilis secundum suam operationem : non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio ejus immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas angeli de bono in malum mutetur.

Ad septimum dicendum quod peccatum dæmonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis; non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso : sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas ejus non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

Ad octavum dicendum quod corpora cælestia subduntur regulæ divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel derivatio[2] ab ordine divinæ regulæ, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturæ subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu regentis.

Ad nonum dicendum quod ratio illa concludit quod in dæmonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum : quia propter simplicitatem naturæ ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

Ad decimum dicendum quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiæ suæ. Causa autem prima excedit modum substantiæ angeli vel dæmonis. Unde non oportet quod angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

Ad undecimum dicendum quod etiam ratio illa concludit, quod dæmon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

Ad duodecimum dicendum quod dæmon peccavit voluntate deficiente; et ipse defectus voluntatis est peccatum ejus : sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus ejus.

Ad decimum tertium dicendum quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis dæmones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulchritudine suæ naturæ; unde dicitur Ezech., XXVIII,

[1] Sic cod.; Parm. : « propter infirmitatem, » et in notula forte : « propter infinitatem ejus, scilicet Dei. » — [2] Parm. : « deviatio. »

17 : *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

Ad decimum quartum dicendum quod non est intelligendum, caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quæ ex corruptione humanæ naturæ proveniunt. Sed hoc in angelis locum non habet.

Ad decimum quintum dicendum quod angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt ; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti ; cujus ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quæ inficitur in primo instanti suæ creationis : quia hæc infectio non est ex operatione animæ, sed ex unione ejus ad corpus infectum ; quod de angelo dici non potest.

Ad decimum sextum dicendum quod omnia quæ subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus non est auctor malorum , impossibile est quod aliquid malum operi creationis subjaceat. Sed multa subduntur operi divinæ gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor ; et ideo gubernationi ejus possunt aliqua mala subesse.

Ad decimum septimum dicendum quod justitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua justitia, etiam sine peccato : quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturæ : si tamen subtraheretur justitia gratuita per modum prædictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Justitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cujus intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum ; unde non potest esse quod talis justitia subtrahatur a Deo rationali naturæ, ipsa natura manente ; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

Ad decimum octavum dicendum quod etiam si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam.

Tertio quæritur utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De div. nomin.*, ubi supra, quod aversio est in dæmonibus malum. Sed ille qui appetit æqualitatem alicujus, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccavit æqualitatem Dei appetens.

2. Præterea, Dionysius ibidem dicit quod malum in dæmonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem divinam.

3. Præterea, Anselmus dicit, in libro *De casu diaboli*, cap. IV, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 333, quod diabolus hoc appetit ad quod pervenisset, si stetisset[1]. Sed non pervenisset ad æqualitatem Dei. Ergo non appetiit æqualitatem Dei.

4. Sed dicebat quod non appetiit æqualitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est præesse multitudini angelorum. – Sed contra : diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suæ naturæ ; sed ab eo quod est secundum naturam, cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875. Sed præesse omnibus angelis competebat ei secundum ordinem naturæ, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam *Homilia* XXXIV *in Evang.* Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit præesse multitudini angelorum.

5. Si dicatur quod appetiit præesse multitudini angelorum similiter sicut Deus ; contra : Joan., V, 19, dicitur : *Quæcumque facit* * Pater, *et Filius similiter facit.* Sed per hoc quod Filius similiter facit sicut et Pater; probàt Augustinus, lib. VI *De Trin.*, cap. IV, ad finem, quod Filius est absolute Patri æqualis[2]. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute æqualitatem divinam.

* Fecerit.

[1] « Peccavit volendo aliquod commodum quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat. » — [2] Aug. : « in omnibus ergo æqualis est Patri Filius. »

6. Item dicebat quod diabolus appetiit æqualitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. — Sed contra : nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subjectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse ; quod est inconveniens ; quia quælibet res appetit esse.

7. Sed dicebat quod voluntas potest esse etiam impossibilium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II ; et ita angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile. — Sed contra : quamvis voluntas possit esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis, ut dicitur in III *De anima,* comm. XLIX et seq. Sed quod aliquid præter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem : hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subjici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit angelus appetere non subesse Deo.

8. Sed dicebat quod illud quod implicite contradictionem implicat, quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata ; et ita propter perturbationem cognoscitivæ virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. — Sed contra : perturbatio rationis est aut pœna, aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non præcessit neque culpa neque pœna. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Præterea, diabolus per liberum arbitrium peccavit, cujus actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II. Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut æqualitatem Dei ; cum hoc sit impossibile.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura boni,* cap. XXXVI : « Peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum. » Sed nihil potest esse melius quam esse Deo æquale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo æqualitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

11. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I *De doct. christiana,* et lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. XXX : « Omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis. » Sed si diabolus appetiit divinam æqualitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius : si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo æqualitatem Dei.

12. Præterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo æqualis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Præterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo æqualis : quia si in gradum superioris naturæ transferretur, jam ipse a sua natura deficeret : sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo diabolus non appetiit æqualitatem Dei.

14. Præterea, Isidorus dicit in lib. I *De summo bono*, cap. XI, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 556, quod diabolus non « appetiit ea quæ Dei sunt, sed quæ sua sunt[1]. » Sed æqualitas est maxime Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei æqualitatem.

15. Præterea, sicut bonum et malum opponitur, similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem æqualitatis. Non ergo angelus peccavit appetendo Dei æqualitatem.

1. Sed contra est quod super illud Philip., II, 6 : *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo*, dicit *Glossa* (ordinar.), quod diabolus usurpavit sibi Dei æqualitatem[2]. Loquitur autem ibi de æqualitate Filii ad Patrem, quæ est æqualitas absoluta. Ergo diabolus appetiit æqualitatem Dei absolutam.

2. Præterea, super illud Psalm. LXVIII, 5 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam,* dicit *Glossa* (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem[3]. Ergo appetiit æqualitatem Dei.

3. Præterea, Isaiæ, XIV, 13, dicitur de Lucifero quod dixit : *Ascendam in cælum* *. Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de cælo sanctæ Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad æqualitatem Dei.

* In cælum consce- dam

4. Præterea, sicut accipi potest ab Augus-

[1] In « malis ideo diabolus, quia non quæ Dei, sed quæ sua sunt requisivit. » — [2] Sensus est *Glossæ* ordin., non textus. — [3] Vide supra, art. præced.

tino in IX *De Trin.*, lib. IX, in fine, cap. XI, in plus fertur appetitus[1] quam intellectus; unde anima, quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere ejus appetitus ut appeteret Deo esse æqualis.

5. Præterea, illa quæ non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei æqualitatem; quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset[2].

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De lib. arbit.*, lib. I, cap. III, circa finem, et cap. IV, quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem : ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei æqualitas.

7. Præterea, Isidorus dicit in lib. *De summo bono,* lib. I, cap. XII, quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse æqualis.

Respondeo dicendum quod diversæ auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam æqualitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam æqualitatem absolute : æqualitas enim relatio quædam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Hujusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentiæ ejus. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens : nec est possibile esse duo hujusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tanquam participans essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare : naturale enim est intelligentiæ, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam : et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum : quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus ejus non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I *De cælo et mundo,* lib. IV, ex com. XXXIII; unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam æqualitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit æqualitatem divinam alii : potuit enim sine peccato velle Filium esse æqualem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus, in IX *Ethic.*, cap. IV, quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente jam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo, etiam si hoc esset possibile, jam non esset ipse idem : tolleretur enim ejus species, si transferretur in gradum superioris naturæ. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei æqualitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus : tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet : tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subjectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit : malum enim non invenitur in his quæ sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX *Metaphys.*, com. XXII. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suæ creationis habuerint : tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione

[1] « Partum mentis antecedit appetitus. » —

[2] Parm. addit : de his quæ pertinent ad esse. »

consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem ex ejus gratia desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus, in lib. *De lib. arbit.*, peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus; et, in IV *Super Genes. ad litt.*, dicit quod si ad se natura angelica converteretur, seipso angelus amplius delectaretur quam eo cujus participatione beata est, et intumescens[1] superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, et non ex gratia alicujus superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei æqualitatem : et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subjici, ut scilicet ejus gratia supra suæ naturæ virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra, art. præced. ad 1um, dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequendam secundum gratiam Dei.

Ad primum ergo dicendum quod diabolus, appetendo Dei æqualitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinæ regulæ : sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cujus participatione omnia sunt bona; inquantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, id est ab ordine justitiæ ejus.

Ad secundum dicendum quod malum dæmonum fuit excessus convenientium ipsis, inquantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit præesse multitudini angelorum, non secundum naturalem ordinem; sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per ejus gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

[1] At. : « beata est intumescens. »

Ad quintum dicendum quod in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus angelis sicut Deus præest, ut scilicet præesset omnino tanquam primum principium; sed potuit appetere similiter præesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

Ad sextum dicendum quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo : quod non potuit appetere diabolus in his quæ pertinent ad ordinem naturalem.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum quod in angelo non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod voluntas quæ dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

Ad decimum dicendum quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinæ justitiæ. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinæ justitiæ quam regula voluntatis angelicæ.

Ad undecimum dicendum quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur : et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam æqualitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

Ad duodecimum dicendum quod voluntas angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura ejus ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturæ ipsius; sed tamen modus non competebat naturæ ipsius.

Ad decimum tertium dicendum quod ratio illa procedit de appetitu absolutæ æqualitatis ad Deum.

Ad decimum quartum dicendum quod quia motus recipit speciem a termino, ille

dicitur appetere quæ sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam : et hoc modo diabolus appetiit quæ sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

Ad decimum quintum dicendum quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam æqualitatem ad Patrem : quam non absolutam sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod sicut Augustinus dicit in III et XI *Super Genes. ad litt.*, lib. III, cap. IX, quidam posuerunt dæmones peccantes non fuisse de cælestibus angelis, sed de his qui præerant terrestri ordini : et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in cælum corporale. Sed si fuerunt de cælestibus angelis, ut communius tenetur, dicendum est quod voluerunt ascendere in cælum sanctæ Trinitatis, non quidem appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum quod quantum ad objecta non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem possunt se invicem excedere, quia quandoque major est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tanquam cognitum : et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

Ad quintum dicendum quod cum aliquis vult a se aliquid removere, utitur se ut termino a quo quod non est necesse salvari in motu ; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Hujusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

Ad sextum dicendum quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

Ad septimum dicendum quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti.

Quarto quæritur utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim I Joan., III, 8, quod *ab initio diabolus peccavit**. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit. **Peccat*

2. Præterea, Joan., VIII, 44, dicitur de diabolo, quod *in veritate non stetit.* Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suæ creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit.

3. Præterea, potestas diaboli quam habuit in primo instanti suæ creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit.

4. Sed dicebat quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturæ ipsius. Sed contra : Deus operatur esse angeli, quamdiu angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, IV *Super Genes. ad litt.*, cap. XII ; unde Joan., V, 17, dicitur : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret : quod patet esse falsum.

5. Præterea, potentia naturalis angeli, quæ erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum ;

nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset angelus, non imputaretur Deo, sed propriæ voluntati.

6. Præterea, effectus causæ secundæ potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causæ primæ; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivæ sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum angeli sicut prima causa. Ergo si angelus peccaret in primo instanti suæ creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio ejus.

7. Item dicebat quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, nunquam potuisset esse sine peccato ; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati. Sed contra : ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est : quæ quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

8. Sed dicebat quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccanti non inest. Sed contra : nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quæ sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

9. Præterea, peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Præterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturæ. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare ; et sic nihil videtur impedire quia diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

11. Præterea, si diabolus non peccavit in primo instanti suæ creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit præscius sui casus, boni autem angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quæ ad eos pertinebant, et non aliis, absque differentia meritorum præcedente ; quod videtur inconveniens. Si autem fuit præscius sui casus, habuit pœnam tristitiæ ante culpam ; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccaverit.

12. Præterea, secundum Augustinum, in I *Super Genes. ad litter.*, cap. XV, informitas creaturæ conditæ non præcessit duratione, sed solum natura vel origine, formationem quæ describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam angeli boni et quidam mali.

13. Præterea, dum boni angeli sunt conversi ad Deum, mali angeli sunt aversi ab eo : alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suæ creationis angeli boni fuerunt conversi ad Deum : quia, secundum Augustinum, IV *Super Genesim ad litter.*, cap. XXII et XXIII, per vesperum primæ diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quæ quidem fuit in primo instanti suæ creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio ejus ad Verbum. Si ergo secundum ejus sententiam omnia fuerunt simul facta quæ referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul angelus cum se cognovit in primo instanti suæ creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

14. Præterea, secundum Dionysium, cap. VII [1] *De divinis nomin.*, § 11. *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 867, angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones; sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones, ut Philosophus dicit in II *Physic.*, com. LXXXIX. Cum ergo natura angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

[1] Codex Mazarin. : « VII; » Parm. : « VI. »

15. Præterea, si angelus in primo instanti suæ creationis fuit bonus constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter se ipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod angelus in primo instanti suæ creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

16. Præterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt. Ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suæ creationis peccavit.

17. Præterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creaturæ corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis. Ergo multo magis angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suæ creationis.

18. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus angeli non fuerit otiosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatem.

19. Præterea, angelus mensuratur ævo. Sed ævum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit angelus, peccavit in primo instanti suæ creationis.

20. Præterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis; scilicet anima Christi. Ergo et diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

21. Præterea, sicut angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed anima pueri in primo instanti suæ creationis subjicitur peccato. Ergo pari ratione angelus potuit esse malus.

22. Præterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit, lib. XVI *Moral.*, c. XXXVII, *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 1143; ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes angeli qui peccaverunt, in primo instanti suæ creationis peccaverunt.

23. Præterea, proprium simul est cum eo cujus est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Joan., VIII, 44: *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XXVIII, 13, ad diabolum in persona regis Tyri: *Plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti.*

Præterea, in lib. *De causis* dicitur, prop. XXXI: « Inter rem cujus substantia et actio est in momento æternitatis, et rem cujus substantia et actio est in momento temporis, media est res, cujus substantia est in momento æternitatis, et actio in tempore. » Deus autem est res cujus substantia et actio est in æternitate; corpus autem est res cujus substantia et actio est in tempore. Ergo substantia angeli, qui est medius, est in æternitate, et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suæ creationis peccare.

Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *Enchir.*, cap. XII, malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit angelum bonum in integritate suæ naturæ. Cum ergo nihil possit esse simil integrum et diminutum, videtur quod non potuit angelus in instanti suæ creationis esse malus.

Præterea, quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur quod angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando.

Respondeo dicendum quod hanc quæstionem tractat Augustinus XI *Super Genes. ad litter.*, cap. XVI, XIX et XXVI, et in XI *De civitate Dei*, cap. XIII, XIV et XV; in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat; quamvis in XI *Super Genes. ad litter.* magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suæ creationis peccaverit; et in XI *De civitate Dei* videatur magis decli-

nare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere præsumpserunt quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed hæc positio reprobata fuit ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod angelus non peccaverit in primo instanti suæ creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicæ Scripturæ : dicitur enim Isa., XIV, 12 : *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris;* et in Ezech., cap. XXVIII, 13, dicitur : *In deliciis paradisi Dei fuisti.* Quæ tamen Augustinus exponit XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XXIV, XXV, ut intelligantur hæc esse dicta de diabolo quantum ad membra ejus, id est quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suæ creationis peccare, assignare quidem oportet ; etsi difficile sit.

Quidam enim assignarunt hujusmodi rationem ex parte naturæ angelicæ, quæ est condita a Deo ; unde dicunt quod oportuit in primo instanti suæ creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est ; ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum, sicut objiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere ; quia malitia culpæ non repugnat bonitati naturæ, sed in ea fundatur sicut in subjecto ; unde Augustinus dicit in XI *De civit. Dei,* cap. XIII, « quod quisquis huic sententiæ acquiescit, non cum Manichæis sentit, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam [1]. » Nec esset inconveniens dicere, quod quantum est ex creatione Dei, angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod hæc integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicæ voluntatis ; sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu.

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati. Unde relinquitur quod in primo instanti suæ creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod judicant de intellectu angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus; et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis : nam consilium est inquisitio quædam, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. III, a med. Intellectus autem angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit Dyonisius, cap. VII *De divin. nomin., ubi supra,* et ideo nihil prohibet quin angelus in primo instanti quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii : sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret; sicut patet in arte scripturæ, et in aliis hujusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suæ creationis, quia non potuit in illo instanti eligere ; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus cæli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente : nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in VI *Physicor.*, com. LXVII et seq. Sed in motu qui causat tempus, successio temporis et motus se consequitur : quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV *Physic.*, com. XCIX. Et ideo quiquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis : quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instantibus : unde cessante motu cæli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apocal., X, 6, quod *tempus non erit amplius.* Est autem considerandum, quod in conceptionibus [2] et affectionibus angelorum est quædam tempo-

[1] Aug. : « Huic sententiæ quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, et si quæ aliæ pestes ita sentiunt, quod suam quamdam propriam tanquam ex adverso quodam principio diabolus habeat naturam mali. » — [2] Al. : « inceptionibus. »

ralis successio : dicit enim Augustinus, in VIII *Super Genes. ad litter.*, cap. xx, xxii, xxiii, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt : quia non omnia intelligit unus angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus : tanto enim unusquisque angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est; unde Dionysius dicit, cap. xii *Cæl. hier.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 291, quod superiores angeli habent scientiam magis universalem ; et in libro *De causis*, prop. x, dicitur, quod superiores intelligentiæ habent formas magis universales, id est ad plura cognoscibilia se extendentes : sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus ejus fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras. Unde et circa angelos dicendum est quod omnia illa quæ angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere ; quæ autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu cæli, supra quem sunt affectiones et conceptiones angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsæ conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia hujus temporis. In ea igitur quæ secundum unam speciem angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quæ sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quæ fuit peccatum angeli, ut habitum est, art. præc., magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quæcumque naturaliter cognita ab invicem ; unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam ; et ideo oportuit quod angelus in primo instanti suæ creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo angelus in primo instanti suæ creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV *Super Genes. ad litter.*, cap. xxii et seq., quod post vesperam primæ diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriæ naturæ, quæ non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quæ est ipse Deus, cujus contemplatione formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, XI *De civitate Dei,* cap. xv, exponit quod diabolus ab initio peccat, idest « ab initio » sui « peccati » in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt « ab initio » id est statim post initium.

Ad secundum dicendum quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit, XI *De civit. Dei*, cap. xiv, in princip., et cap. xv, in med.[1].

Ad tertium dicendum quod hoc quod angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicujus potentiæ qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quæ postmodum fuerit subtracta ante peccatum ; sed propter ordinem actus : quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

Ad quartum dicendum quod operatio quam habet res in principio sui esse, congruit naturæ ipsius; et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturæ. Sed postmodum poterat moveri ex his quæ sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male ; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturæ, sed in voluntatem angeli peccantis.

Ad quintum dicendum quod voluntas rationalis creaturæ determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et bea-

[1] Sensus est Augustini.

titudinem. Et ista sunt ad quæ primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda : quia semper actio naturalis præsupponitur aliis actionibus. Et ideo si angelus in primo instanti suæ creationis peccasset, videretur hoc competere suæ naturæ; et ita aliqualiter referretur ad auctorem naturæ.

Ad sextum dicendum quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primæ in illis quæ causa secunda non habet ex prima; sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio angeli sit secundum naturalia ejus, quæ habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum quod illa responsio procedebat secundum hoc quod æstimatur quod motus liberi arbitrii in angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non præcedit electionem, tunc non requiritur quod antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

Ad undecimum dicendum quod sicut angelus non peccavit in primo instanti suæ creationis, ita nec bonus angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suæ creationis, et ideo non oportuit quod fuerit præscius futuræ stabilitatis; sicut nec mali angeli fuerunt præscii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturæ; potuit Deus in primo instanti suæ creationis beatificare angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam : quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit angelus per se ipsum perverse moveri in id quod est supra naturam; nisi post primum instans.

Ad duodecimum dicendum quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primæ creaturæ, per tenebras autem informitas creaturæ nondum formatæ. Sed in XI *De civit. Dei*, cap. XXIX, in med. dicit, per hoc significatam esse distinctionem bonorum angelorum et malorum secundum divinam præscientiam; unde ibi dicit : « Solus ille ista decernere potuit, qui potuit prius quam caderent, præscire casuros. »

Ad decimum tertium dicendum quod Augustinus in IV *Super Genes. ad litter.*, cap. XXXIV, sub dubio derelinquit, an simul angeli omnia illa cognoscant, et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul, sed successive; et qualitercumque sit, sufficit ad ejus intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

Ad decimum quartum dicendum quod angelus in primo instanti suæ creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum inquantum est auctor naturæ : quia, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. XIII, intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam : non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiæ.

Ad decimum quintum dicendum quod diligere se propter Deum, inquantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiæ, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 4, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 699. Et hoc modo angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit propter Deum.

Ad decimum sextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem, quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ; sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundo, quia homo, ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum, secundum sententiam Augustini, lib. VI *In Genes.*, cap. XV; sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quæ non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in se ipsis, secundum Augustinum, fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo

præscit; sicut aliquis præparat ligna in æstate propter frigus futurum in hieme.

Ad decimum septimum dicendum quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti; non tamen in instanti[1] suæ creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

Ad decimum octavum dicendum quod etsi angelus in primo instanti suæ creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

Ad decimum nonum dicendum quod ævum mensurat esse angeli; non tamen mensurat actiones ejus, in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supradictis patet.

Ad vicesimum dicendum quod alia ratio est de merito et de peccato : nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturæ movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturæ a seipsa, quæ non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

Ad vicesimum primum dicendum quod anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

Ad vicesimum secundum dicendum quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quæ de se habet inclinationem ad malum. Secundo, quia homo non obligatur ex necessitate præcepti ad utendum gratia semper : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper : et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

Ad vicesimum tertium dicendum quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas ejus, sed quia ea quæ sunt vera non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur, hoc habet a seipso, non autem a Deo.

[1] Parm. : « in primo instanti. »

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit reverti ad bonum post peccatum.

Quinto quæritur utrum liberium arbitrium in dæmonibus possit reverti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius, cap. IV *De divin. nomin.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726, quod data naturalia in dæmonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum. Ergo etiam diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

2. Præterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam : quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quæ sunt per accidens, de facili moveri possunt : quia accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam angeli; quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit lib. II, *Orthod. fidei,* cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 875. Ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

3. Sed dicebat quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, et e converso. — Sed contra : statui viæ succedit status præmii vel pœnæ, quæ est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cujus non est actor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat angelo ratione status quem nunc habet.

4. Præterea, omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit angelo secundum se : sic enim conveniret ei secundum naturam, et sic esset naturaliter malus; quod supra, art. 2, improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa : quia neque a Deo neque a natura, ut probatum est : neque etiam ex propria voluntate, quia, cum voluntas creaturæ sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

5. Præterea, Augustinus (alius auctor)

dicit in lib. *De vera et falsa pœnitentia*, cap. v : « Si posset diabolus sperare de Deo, et culpam in se sentire ; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate, » scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide, sicut et timor. Dicitur autem Jacobi, ii, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt*. Ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati ; et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

6. Præterea, si diabolus non potest sperare de Dei misericordia ; aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei : quia, sicut Augustinus in eodem libro, cap. v, dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato ; pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter : quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo ; nec tamen omnes peccantes mortaliter, irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

7. Præterea, ista consequentia valet. Possum currere, si volo ; ergo possum currere. Sed diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo diabolus potest converti ad bonum.

8. Præterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis : quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco. Ergo, pari ratione, si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo : non ergo ex necessitate.

9. Præterea, secundum Chrysostomum, *Super Joannem*, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis : angelus autem est subtilioris naturæ inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiæ, videtur quod multo fortius angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

10. Præterea, quod natura est tale, semper est tale. Sed angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum, sic et post peccatum.

11. Præterea, diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile diabolum converti ad Deum ; et sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

12. Præterea, quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum : sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quæ potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturæ juxta angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus angelus.

13. Præterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III *De anima*, com. lvii. Sed supra appetitum dæmonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, et boni angeli. Ergo appetitus dæmonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

14. Præterea, unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti : non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quæ est malum ejus.

15. Præterea, mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii, quæ est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum : quia « Posse peccare non est libertas[1] arbitrii, nec pars libertatis, » ut Anselmus dicit, lib. *De lib. arb.*, cap. i, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 491. Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

16. Præterea, diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum ; aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem ; quia potentiæ naturales in eis manent integræ, sicut et cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit, cap. iv *De div. nom.*, ubi supra : similiter etiam nec per additio-

[1] « Potestas peccandi nec libertas est, » etc.

nem; quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum ejus. Et ita, cum liberum arbitrium angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhæreat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

17. Præterea, voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum; et ita non immobiliter perseverat in malo.

18. Præterea, Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, ubi supra, quod dæmones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

19. Præterea, Anselmus dicit, lib. *De lib. arb.*, cap. III, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 493, quod si in dæmonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem; et ita non immobiliter perseverant in malo.

20. Præterea, quod æqualiter deformatur, æqualiter reformari potest. Sed diabolus est æqualiter deformatus, sicut et multi homines, qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam dæmones reformari poterunt.

21. Præterea, sicut se habet appetitus ad bonum et malum; ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhæreat falso quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhæret malo quin possit redire ad bonum.

Sed contra est quod I Joannis, III, 8, dicitur : *Ab initio* sui peccati *diabolus peccat;* quod exponens Augustinus, XI *De civ. Dei*, cap. XV, dicit, quod semper « peccat ab initio » sui « peccati. »

Præterea, Gregorius dicit, XXXIV *Moral.*, cap. VI, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 723 : « Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conversionis pœnitentia mollietur. »

Præterea, angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post. Ergo angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante, sed non post : nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem erravit Origenes existimans cujuslibet creaturæ liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam dæmones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit, XXI *De civ. Dei*, cap. XVII : « Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus pœnas luerent; et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est, sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent. » Ponebat enim eadem ratione quod et boni angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, et ita a beatitudine decidere : quod manifeste contrariatur sententiæ Domini dicentis Matth., XXV, 46 : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.*

Considerandum est autem quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatæ ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero : quia judicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum præterire non possint; sicut ovis non potest non fugere lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, inquantum scilicet arbitrium ejus, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quæ se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii

pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quæ eliguntur propter finem : nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturæ potest tendere in diversa, eligendo ea quæ sunt ad finem; et hoc modo Deus tanquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem ejus ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas ejus non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et angelus et homo habent finem naturaliter sibi præstitutum beatitudinem ; unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII *De Trin.*, lib. XIII, cap. III et IV. Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari; in eligendo ea quæ sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali; sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, inquantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium objectum : quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni ; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicujus potentiæ quod deficiat in suo actu ; sicut non pertinet ad rationem visivæ potentiæ quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiæ, sicut in hominibus et angelis beatis. Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis ; quæ quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit : nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis ; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat ; et hæc diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturæ mutabilis ; sicut non est de ratione visivæ potentiæ quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cujus oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione ejus, sed accidit ei, inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit, vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverb., XXI, 1 : *Cor regum in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud**. Hæc autem duplex causa cessat in angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quæ ad ordinem naturæ pertinent, immutabiliter se habent : quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III *Physic.*, lib. IV, com. VI et XXXIII. Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu habeant notitiam omnium quæ naturaliter scire possunt ; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum ; quod in angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quæ ad naturalem eorum cognitionem prrtinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum ; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quæ naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem ; unde hæc sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturæ ipsorum moveatur in id quod est supra naturam, con-

* *Regi... in ma... Domin... ... inc... nabit illud.*

vertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suæ naturæ, consequens est ut immobiliter angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris ; unde non pertinet ad rationem divinæ sapientiæ ut ulterius dæmonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primæ aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant : quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis ipsorum.

Ad primum ergo dicendum quod bona naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad naturæ ordinem ; sunt tamen corrupta vel depravata, seu diminuta, per comparationem ad capacitatem gratiæ vel gloriæ.

Ad secundum dicendum quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali ; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

Ad tertium dicendum quod Deus est causa status angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservand malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam : sic enim dicitur aliquos indurare secundum illud Roman., IX, 18 : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Ad quartum dicendum quod immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sex ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate ; sed immobiliter inhærere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

Ad quintum dicendum quod diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpæ suum peccatum : quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii : et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

Ad sextum dicendum quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo; sed ulterius secundum modum naturæ suæ competit ei ut immobiliter inhæreat ei quod per propriam voluntatem elegit ; et ideo peccatum ejus est magis irremediabile quam peccatum hominis.

Ad septimum dicendum quod cum dico : Possum currere, si volo : antecedens est possibile ; et ideo consequens est possibile : sed cum dico : Diabolus potest reverti ad bonum, si vult : antecedens est impossibile, ut ex dictis pătet; unde non est similis ratio.

Ad octavum dicendum quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius; ita etiam et quies in eo quod voluit, est voluntaria : nam voluntarie perseverat in malo ; sed tamen voluntas ejus in hoc immutabiliter manet, ratione jam dicta.

Ad nonum dicendum quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter : uno modo lumine naturali ; et sic angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima : alio modo lumine gratiæ ; et sic malus angelus minus est capax hujus illuminationis propter impedimentum gratiæ, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

Ad decimum dicendum quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest converti, vel ab eis averti : quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

Ad undecimum dicendum quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam ; ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

Ad duodecimum dicendum quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum objecta, quia virtus superior ad plura se extendit ; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum ; et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

Ad decimum tertium dicendum quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem dæmonis in bonum ; sed tamen hoc non congruit naturæ ipsius, ut dictum est : unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

Ad decimum quartum dicendum quod diabolus bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti : quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

Ad decimum quintum dicendum quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium dæmon, quin in bonum connaturale possit ferri ; amisit tamen quod non possit in bonum gratiæ.

Ad decimum sextum dicendum quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhæsionem, quæ habet rationem appositionis : et ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturæ, magis sequitur quod immobiliter inhæreat quam quod vertibiliter.

Ad decimum septimum dicendum quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est ; sed tamen in omnibus quæ appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

Ad decimum octavum dicendum quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni ; nunc autem loquimur de bono gratuito, et de malo culpæ, quod ei opponitur.

Ad decimum nonum dicendum quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet, et cum non habet eam ; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, haberet etiam si non habet.

Ad vicesimum dicendum quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur ; sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suæ naturæ.

Ad vicesimum primum dicendum quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhæret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio.

Sexto quæritur utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio. Et videtur quod sic. Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur, Job., XLI, 23 : *Existimabit abyssum quasi senescentem ;* quod exponens Gregorius in XXXIV *Moral.* cap. XIX *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 737, dicit : « Abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat. » Hoc autem est falsum. Ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

2. Præterea, quicumque dubitat, potest errare. Sed diabolus quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth., IV, 3 : *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo diabolus potest errare.

3. Sed dicebat quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem. — Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, ubi supra : « Data ipsis, » scilicet dæmonibus, « naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus ; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes. » Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

4. Præterea, ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in IX *Metaph.*, com. XX. Sed in intellectu angelico, etiam quantum ad naturalem cognitionem, potest esse potentia sine actu : non enim simul actu considerant omnia ad quæ eorum naturalis cognitio se extendit ; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII *Super Genes. ad litteram*, lib. IX, cap. XX, XXII, XXIII. Ergo in intellectu angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI *Ethic.*, VI *Metaph.*, text. VIII. Ergo, quamvis diabolus sit naturæ integræ, nihil prohibet in intellectu ejus inveniri falsam opinionem.

5. Præterea, voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut

patet per Augustinum, XII *De civit. Dei*, cap. vi et ix[1]. Sed similiter intellectus ejus est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

6. Præterea, peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Joan., xvii, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli, intantum ut semper permaneat in peccato ; multo magis sic est depravatus intellectus ejus, ut semper permaneat in errore.

7. Præterea, Anselmus probat in *Dialog. de veritate,* cap. xiii, *Patr. lat.*, t. CLVIII, col. 484-6, quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus (alius auctor) etiam dicit, lib. *De spiritu et anima,* cap. xii, quod omnia videntur in lumine divino. Sed dæmones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II ad Corinth., vi, 14 : *Quæ*
ocietas luci. *conventio lucis* ad tenebras?* Ergo dæmones nullam veritatem cognoscere possunt.

8. Præterea, super illud Job, 15 : *Factus est ut nullum timeret,* dicit Gregorius in XXXIV *Moral.*, cap. xiii, de diabolo, quod « appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut jam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam præesse quærebat. » Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

9. Præterea, quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit diabolo : quia super
* Illo. illud, Matth., xxvii, 19 : *Sedente eo* pro tribunali, misit ad eum uxor ejus,* etc., dicit *Glossa* (ordin.) : « Nunc demum diabolus intelligens, per Christum se spolia » sua « amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat[2], ita modo per mulierem vult Christum de manibus Judæorum liberare, ne per mortem ejus, mortis amittat imperium. » Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem ejus procurabat : postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione,* cap. lii : « Cavendi sunt inferiores inferi, » id est post hanc vitam pœnæ graviores, « ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio ; et hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » Sed in statu illorum inferorum sunt dæmones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

11. Præterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi præcedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper præcedit falsa cognitio. Sed in dæmonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

12. Præterea, super illud Luc., x, 30 : *Plagis impositis abierunt semivivo relicto,* dicit quædam *Glossa* (ordinar.) quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus[3]. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus ; videtur quod per peccatum dæmonis fuerit vulneratus ejus intellectus, etiam quantum ad naturæ cognitionem ; et ita videtur quod etiam in naturali cognitione ejus possit esse error et deceptio.

13. Præterea, Dionysius dicit, cap. iv *De divin. nomin.*, § 31, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 731, quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

14. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De vera religione,* cap. xiii : « Ille angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa decentia defecit per peccatum, » scilicet lapsus ; « et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei. » Sed in hoc ipso quod suæ naturæ et virtuti perverse inhæsit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

1 Aug., XII *De civit. Dei,* cap. ix : « Bonam naturam ex nihilo sui capacem fecerat. » Et loquitur Aug. de natura sive bonorum, sive malorum angelorum. Eodem lib., cap. vi, dicit : « voluntatem malam incipere ex eo quod de nihilo natura facta est. » — 2 « Si intulit. » — 3 *Glossa* ordin. : « peccata quibus humanæ naturæ integritas violatur. »

15. Præterea, Gregorius dicit in *Pastorali*, cap. XVI, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 77, quod « menti furore ebriæ perversum videtur esse* quod rectum est. » Sed mens diaboli est furore ebria ; dicit enim Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726, quod malum dæmonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est ; et ita in sua opinione decipitur.

16. Præterea, universalis cognitio in nobis est deceptionis principium ; sicut cum considerantes lilii albedinem, quæ sibi et multis aliis est communis, decipimur existimantes quod est album esse lilium. Sed angeli cognoscunt per formas universales ; et tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter angelos, et per consequens habeat formas maxime universales ; videtur quod maxime possit decipi.

17. Præterea, simplex, ad quod se convertit, totum se convertit. Ergo pari ratione a quo se avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam. Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus ; scilicet et quantum ad affectionem, et quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod ejus cognitio totaliter a veritare deficiat, cum Deus veritas sit.

18. Præterea, super illud II ad Corinth., VI : *Quæ comparatio* Christi ad Belial?* dicit *Glossa*, quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo ; et ita videtur quod in ejus intellectu cadat falsa opinio.

onventio.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. VII *De div. nom.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 867, quod angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum. Ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicæ naturæ. Ergo in ejus cognitione non cadit falsitas.

2. Præterea, in dæmonibus, cum sint substantiæ incorporeæ, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in III *De anima*, com. LI ; et Augustinus etiam probat in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. XXXII, quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione dæmonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

3. Sed dicebat quod in cognitione dæmonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. Sed contra : Cognitio gratuita præcipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturæ. Sed, sicut Philosophus probat in IX *Metaph.*, com. XXII, in cognitione substantiarum simplicium quæ super nos sunt, non potest esse falsum ; sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in dæmonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

4. Præterea, omne quod advenit alicui, advenit secundum modum suæ naturæ, ut dicitur in lib. *De causis*, prop. X. Si ergo dæmones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quæ eis supervenit, errare possint.

5. Item dicebat quod dæmones possunt errare circa cognitionem affectivam. — Sed contra : cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quæ non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio angeli peccantis sit absque errore.

6. Præterea, dæmon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa objecta : nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum ; ita tamen quod intellectus ejus non sit deficiens circa verum.

7. Præterea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturæ. Ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturæ. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

8. Præterea, Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XXVI, *Patr. lat.*, t. LXXVII, col. 357, quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore angelus, etiam malus, quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis angelis possit cadere error.

Respondeo dicendum quod falsa opinio est quædam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quædam defectiva operatio naturæ : unde Philosophus

dicit in VI *Ethic.*, cap. II, quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicujus principii; sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II *Physic.*, com. LXXXII. Unde necesse est quod omnis falsa æstimatio procedat ex defectu alicujus principii cognoscendi; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cujus est in potentia : nam id quod est in potentia, potest subjici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, angelus secundum conditionem suæ naturæ actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quæ vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit : non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere : cujus contrarium patet per Dionysium, cap. VII *De div. nom.*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 867. Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota : ita nec angelo potest inesse falsa opinio circa quæcumque quæ naturali ejus cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturæ suæ non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 23, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 726; consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quæ pertinent ad ejus naturalem cognitionem. Quamvis autem mens ejus sit in actu respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest, est tamen in potentia respectu eorum quæ suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere; ita virtus cognoscitiva quæ est altior, ad plura cognoscenda se extendit; unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum quæ sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiæ divinæ; et sic respectu hujus cognitionis gratuitæ potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen et aliter. Nam in bono angelo potest quidem respectu hujusmodi cognoscibilium esse defectus, sed simplicis negationis; secundum quod Dionysius dicit, cap. VII *Ecclesiast. hierar.*, quod a nescientia purgantur; non autem potest in eis esse defectus falsæ opinionis; quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad judicandum de illis quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse respectu hujusmodi cognoscibilium etiam defectus falsæ opinionis, inquantum exhibent præsumptuose suum intellectum ad judicandum de his quæ eos excedunt. Et hæc quidem falsitas respectu hujusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, inquantum scilicet absolute in falsum judicium prorumpunt; et practice, sive affective, inquantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad prædicta cognoscibilia.

Ad primum ergo dicendum quod interminabilitas divinæ animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam : quia ratio divinorum judiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturæ, secundum illud Ps. XXXV, 7 : *Judicia tua abyssus multa.* Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii : hoc enim diminueret ejus miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriæ; ita ad augmentum miseriæ damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriæ. Unde dicendum est quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius ibidem exponit, quia opinionem terminabilitatis pœnarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

Ad secundum dicendum quod dubitatio diaboli fuit de mysterio Incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem, etiam angelorum.

Ad tertium dicendum quod dæmones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant; alioquin nihil cognoscere possent : quia, ut dicitur in lib. *De*

causis, prop. x, intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam : sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhærens.

Ad quartum dicendum quod habere notitiam in actu, dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem ; et sic non intelligitur quod angelus habeat actualem notitiam omnium ad quæ naturalis sua cognitio se extendit ; alio modo quantum ad habitualem notitiam [1], quia, ut dicitur in II *De anima*, com. II, et in VIII *Physic.*, com. XXXII, aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiæ ; et aliter ante considerare : et hoc modo angelus habet actualem notitiam respectu omnium quæ naturaliter cognoscere potest ; et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

Ad quintum dicendum quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile ; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem cælestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem : quia etiam voluntas angeli circa hujusmodi potest peccare, ut supra, art. 3, habitum est.

Ad sextum dicendum quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio : quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adjungitur ei sicut quædam superveniens perfectio ; unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. IV, a med., quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum præcipue convenit voluntati : et hoc impeditur per peccatum ; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

Ad septimum dicendum quod dæmones elongati sunt a participatione divinæ veritatis et divini luminis, secundum quod participatur per gratiam ; non autem secundum quod participatur per naturam.

[1] Parm omittit : « omnium ad quæ, » etc.

Ad octavum dicendum quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum, sed adhuc obstinata mente perseverat in malo ; unde pertinet ad falsitatem practicæ seu affectivæ cognitionis.

Ad nonum dicendum quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

Ad decimum dicendum quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant ; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse ; et sic excluderetur vermis conscientiæ : sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

Ad undecimum dicendum quod secundum Dionysium, cap. IV *De divin. nomin.*, § 30, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 730, « Bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus ; » et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione præcedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicæ cognitionis.

Ad duodecimum dicendum quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum ; non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturæ ; et sic non sequitur quod intellectus ejus erret nisi circa gratuita.

Ad decimum tertium dicendum quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit nullum.

Ad decimum quartum dicendum quod in hoc quod diabolus sibi magis inhæsit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suæ naturæ in Deum ; et hoc etiam dicitur minus esse, inquantum privatus est esse gratuito.

Ad decimum quintum dicendum quod furor de diabolo dicitur metaphorice ; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio : tamen etiam potest dici

quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

Ad decimum sextum dicendum quod universalis cognitio dicitur esse in angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa; sed dicitur cognitio eorum esse universalis, inquantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

Ad decimum septimum dicendum quod angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute; inquantum scilicet virtus ejus ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus : hoc enim repugnaret simplicitati essentiæ. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, et non secundum aliud : et sic appetitus ejus non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

Ad decimum octavum dicendum quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quæ agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonæ, quia proprie loquendo, actiones illæ naturales sunt Dei instituentis naturam.

Ad primum autem quod in contrarium objicitur, dicendum quod angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem; ita etiam non intelligit superaddendo prædicatum subjecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri; sed statim in simplici consideratione subjecti considerat ea quæ subjecto conveniant, vel quæ ab eo removentur : utriusque enim est eadem ratio; eo quod dispositio subjecti est principium cognoscendi inhærentiam prædicati ad ipsum. Unde angelus per simplicem apprehensionem subjecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, inquantum judicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu dæmonis potest esse falsitas, præcipue quantum ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem.

Ad secundum dicendum quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo : quia, ut Augustinus dicit in lib. *LXXXIII Quæstionum,* quæst. III, quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

Ad tertium dicendum quod circa ipsam essentiam divinam non potest dæmon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quæ supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus dæmonis deficere falsum opinando.

Ad quartum dicendum quod modus intelligendi ipsius dæmonis conformatur substantiæ suæ : non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad judicandum de his quæ excedunt naturam suam, sicut ad judicandum ea quæ sunt sibi connaturalia; et ideo licet nunquam falsum judicium habeat de his quæ pertinent ad naturalem cognitionem ejus, potest tamen habere falsum judicium de his quæ naturalem ejus cognitionem excedunt.

Ad quintum dicendum quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod dæmones in naturali cognitione non errent.

Ad sextum dicendum quod voluntas non movetur a bono nisi inquantum est apprehensum : unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

Ad septimum dicendum quod quia culpa non directe opponitur naturæ, inde est quod dæmones per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

Ad octavum dicendum quod Gregorius loquitur de elevatione animæ quæ fit per gratiam : lumen enim gratiæ omnem falsitatem excludit.

ARTICULUS VII.

Utrum dæmones futura cognoscant.

Septimo quæritur utrum dæmones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, IX *De civitate Dei*, cap. XXI : « Temporalia » divinæ « virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum [1] spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua : » Sed homines considerando effectus divinæ virtutis, multa de futuris præcognoscunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis dæmones futura præcognoscere possunt.

2. Præterea, nullus vere potest prænuntiare nisi illud quod præcognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. *De div. dæmonum*, cap. IV et V, dæmones quædam vera prænuntiant de futuris eventibus. Ergo dæmones præcognoscunt futura.

3. Præterea, si dæmones sint substantiæ incorporeæ, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in lib. *De causis*, prop. XXXI, quod intelligentiæ substantia et operatio est supra tempus. Sed præsens, præteritum et futurum sunt differentiæ temporis. Ergo quantum ad cognitionem dæmonis non differt, utrum sit aliquid præsens, præteritum, aut futurum. Sed dæmones possunt cognoscere præsentia et præterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

4. Sed dicebat quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit præsentialiter et in actu, sed etiam cognitum. Sed contra : certior est cognitio Dei quam cognitio dæmonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis dæmonis requiritur quod cognitum sit præsentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; et sic nec Deus futura cognosceret : quod est impossibile [2].

5. Præterea, omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in dæmone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem dæmonis, utrum aliquid sit præteritum vel futurum.

6. Præterea, manifestum est quod dæmones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatæ fuerunt in mente dæmonis ab initio suæ creationis. Ergo ab initio suæ creationis dæmon cognovit omnia singularia futura.

7. Sed dicebat quod ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem angeli, non sufficiunt species innatæ; sed requiruntur species infusæ. Sed contra : cognitioni cui subditur quod majus est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni dæmonis subduntur substantiæ immateriales, quæ sunt multo altiores quam substantiæ sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

8. Præterea, sicut ideales rationes quæ sunt in mente divina, se habent in causando et cognoscendo; ita similitudines rerum quæ sunt in mente angelica se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quæ sunt in mente divina, æqualiter se habent ad præterita, præsentia et futura, causanda et cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quæ sunt in mente angelica, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura.

9. Præterea, sicut Deus per verbum suum produxit formas in materia [3], ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum, II *Super Genes. ad litteram*. Sed formæ rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu præsentis, præteriti et futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quæ sunt in mente angelica; et sic videtur quod dæmones per hujusmodi species possint cognoscere futura.

10. Præterea, Isidorus dicit in lib. I *De summo bono*, cap. XII, *Patr. lat.*, t. LXXXIII, col. 556, quod « triplici [4] acumine scientiæ vigent dæmones; partim quidem ex experientia longi temporis; partim ex subtilitate suæ naturæ; partim autem ex revelatione bonorum spirituum. » Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut præsentium. Ergo dæmones possunt cognoscere futura.

11. Sed dicebat quod dæmones possunt cognoscere futura quæ ex necessitate eveniunt, et quæ habent causas determinatas, non autem alia. Sed contra : Experimentalis

[1] « Malignorum. » — [2] Parm. : « inconveniens. » — [3] Al. : « prope materiam, » item « in materiam. » — [4] « Subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione superiorum potestatum. »

cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quæ accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia præcesserunt in sæculis præteritis, in quibus dæmones fuerunt : dicitur enim Eccl., I, 10 : *Nihil sub sole novum ... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.* Ergo dæmones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

12. Præterea, experientia a sensu oritur; dicit enim Philosophus in I *Metaph.*, non longe a princ. : « Ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum. » Sed in dæmonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quædam futura magis quam alia.

13. Præterea, si dæmones non cognoscunt ea quæ non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt præsentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile : quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori; non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod dæmones cognoscant contingentia quæ non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

14. Præterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem, et non impeditarum : quia si fuissent impeditæ, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quæ sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate; et sic videtur quod dæmones omnia futura cognoscant.

15. Præterea, fortuna et casus sunt in his quæ accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient : ea enim quæ sunt ut in pluribus, non differunt ab his quæ sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. XXIV, quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt; et sic dæmones omnia futura cognoscunt.

16. Præterea, omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus cælestium corporum, sicut in causas : dicit enim Augustinus in III *De Trin.*, cap. IV, quod Deus regit inferiora corpora per superiora[1]. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quæ accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate : et sic idem quod prius.

17. Sed dicebat quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quæ causantur ex libero arbitrio. Sed contra : principium motus hominis, et cujuslibet animalis, est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente; sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in VIII *Physic.* Si ergo ea quæ exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati cælestium corporum; videtur quod pari ratione ea quæ fiunt ex libero arbitrio.

18. Præterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quæ est appetitus rationalis, cujus actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio objecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quæ ex libero arbitrio fiunt; et ita ex consequenti videtur quod dæmones omnia futura præcognoscere possint.

Sed contra est quod Damascenus dicit in lib. II *Orth. fidei*, cap. IV, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 878, quod neque homines neque dæmones futura prænoscunt, sed solus Deus.

Præterea, unusquisque potest melius cognoscere quæ ad ipsum pertinent, quam quæ pertinent ad alios; unde dicitur I Cor., II, 11 : *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis* qui in ipso est.* Sed dæmones non fuerunt præscii sui casus futuri, ut patet per Augustinum, XI *Super Genes. ad litt.*, c. XVIII et XIX. Ergo multo minus alia futura dæmones præcognoscere possunt.

** Quis enim ho minum scit qu sunt homini*

Præterea, cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in I *Perihermenias*, cap. ult. Ergo dæmones non cognoscunt determinate futura.

[1] Sensus est Augustini.

Respondeo dicendum quod dupliciter possunt futura cognosci : uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo : cujus ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis ; esse autem et verum convertuntur; unde cum omnis cognitio sit alicujus veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem præsens, præteritum et futurum sint differentiæ temporis, temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subjacens ordini temporis cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturæ, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in se ipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione præteriti vel futuri ; sed totus decursus temporis, et ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur ; et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in IV *Physic.*, com. xcxix, ita Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ ad invicem comparantur secundum ordinem præsentis, præteriti et futuri : quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc ordine temporis cadit ; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione præcedentis et subsequentis quo ad ipsum, quamvis videat quosdam alios præcedere ; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium, non potest videre nisi præcedentes, vel juxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet possunt esse vel non esse ; quæ dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ activæ, quæ non potest impediri a suo effectu ; et hæc dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam, quæ potest tamen impediri a suo effectu ; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*, com. xx ; inde est quod ea quæ sunt ad utrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quia erunt vel non erunt : sic enim habent veritatem. Ea vero quæ sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a dæmone vel ab angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quæ contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per conjecturalem quamdam cognitionem ; certius tamen ab angelis bonis vel malis, quam ab hominibus. Considerandum tamen quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum : unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed præsens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Isaiæ, XLI, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt, et dicemus quod* dii estis vos.*

*Scien quia

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

Ad secundum dicendum quod dæmones de futuris quandoque vera prænuntiant, et quandoque falsa : vera autem prænuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata ; aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt ; aut in proprio proposito, puta cum prænuntiant ea quæ sunt ipsi facturi. Falsa autem prænuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Joan., VIII, 44, diabolus *mendax est et pater ejus,* scilicet mendacii : quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant ; vel cum divina virtute aliquid contingit præter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit libro *De divinatione dæmonum,* cap. VI.

Ad tertium dicendum quod substantia et operatio dæmonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus cæli ; tamen in

ejus operatione adjungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit : quod quidem tempus est vicissitudo quædam affectionum et conceptionum intelligibilium : unde Augustinus dicit in VIII *Super Genes. ad litter.*, cap. xx, xxII, xxIII, quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad quartum dicendum quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus præsentialiter intuetur, eo quod ejus intellectus est omnino liber a tempore, et sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de angelo vel dæmone.

Ad quintum dicendum quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quæ sunt sub hic et nunc; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt a conditionibus individualibus abstractæ ; intellectus autem angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita : cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia : et ita differt in cognitione dæmonis cognoscere præsentia vel futura.

Ad sextum dicendum quod angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant ; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cujus ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti : species autem intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem præexistentem. Formæ enim intellectus angelici præexistunt rebus temporalibus, sicut formæ rerum præexistunt sensibus nostris.

Ad septimum dicendum quod cognoscere singularia temporalia ut sunt præsentia, non est supra virtutem intellectus angelici : sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

Ad octavum dicendum quod, sicut dicit Dionysius, in cap. IV *De divin. nomin.*, § 6, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 914, « non potest inveniri diligens, » id est perfecta, « similitudo creaturæ ad Deum; » et ideo licet species quæ sunt in intellectu angelico, sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adæquare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quæ se extendunt rationes ideales intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quæ penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad præsens, præteritum, et futurum; non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus angelici.

Ad nonum dicendum quod formæ quæ sunt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum; quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis; et sic etiam species intellectus angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent; sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu angeli, quandoque autem non assimilantur.

Ad decimum dicendum quod hoc quod dæmones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suæ naturæ cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt præcognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis præcognosci non possunt, dæmones per experientiam multa cognoscunt.

Ad undecimum dicendum quod ea quæ futura sunt, præcesserunt quidem in sæculis præteritis secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia; sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis effectibus præteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio, quæ ex similibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiæ; sed est cognitio conjecturalis.

Ad duodecimum dicendum quod experientia procedit ex sensu, inquantum sensus est cognoscitivus alicujus præsentis; et secun-

dum hoc in dæmonibus ponitur experientia; non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum fit præsens, quod ante non cognoverant per modum prædictum.

Ad decimum tertium dicendum quod hoc quod dæmon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia; sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cujus similitudo actu præexistit in intellectu dæmonis.

Ad decimum quartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via Stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant; et ad hoc tendit hæc ratio. Sed Aristoteles solvit eam in VI *Metaphysicor.*, com. vii, dicens quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere; erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam, quam ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta, quod iste occidetur, si de nocte exibit domum; exibit autem, si volet bibere; quod volet, si sitiet; et hoc erit, si comedet salsa; et forte jam comederat, vel comedit : unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque prædictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiam si de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni; quia potest impediri, puta ignis a combustione lignorum per injectionem aquæ. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit, habeat causam. Quædam enim eveniunt per accidens; quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens.

Ad decimum quintum dicendum quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur hæc ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit, lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst xxiv, nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiæ divinæ subjecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinæ cognitionis, neque propter efficaciam divinæ voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quæ supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quæ in præsenti sunt, ut dictum est; unde sicut certissime videmus Socratem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quæ eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est quod voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quæ consequuntur modum necessitatis et contingentiæ. Ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quæ est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit; ut scilicet necessariorum effectuum sint causæ intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

Ad decimum sextum dicendum quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute cælestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit hæc ratio. Quæ quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subjecta virtuti cælestium corporum : intellectus enim, et per consequens voluntas quæ in ratione est, non sunt vires alicujus organi corporalis; et ideo non subduntur directe actioni alicujus corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales; virtus enim corporis cælestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum : id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in V *Metaph.*, com. vii : unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quæ potest accipere ut unum id quod est per accidens; non autem in causam naturalem. Manifestum est autem in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens : puta quod fulgur cadat in loco ne-

moroso, ubi sunt multæ arbores sitæ, quæ accenduntur, et comburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem cælestis corporis; et propter hoc non omnes corporales effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in lib. *De somno et vigil.*, *De divinat. per somnium*, cap. II, quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa præcesserunt in cælestibus corporibus.

Ad decimum septimum dicendum quod ratio et voluntas excitantur quidam ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur secundum motum talium passionum.

Ad decimum octavum dicendum quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum, considerandum est quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quæ sunt secundum se nota; et omnibus illis quæ ex his considerat ex necessitate concludi; quia sine his principia vera esse non possunt; et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati); similiter ea quæ considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quæ possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate (affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate) in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

ARTICULUS VIII.

Utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium.

Octavo quæritur utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius in XVIII *Moral.*, cap. XLVIII, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 84 : « Corda nostra, quamdiu in hac vita semus, ab altero in alterum videri non possunt; quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur. » Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est dæmonum. Ergo dæmones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

2. Præterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis dæmonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo dæmon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

3. Sed dicebat quod illas cogitationes dæmon cognoscere potest in quibus phantasmatibus utimur, non autem illas quæ in pura speculatione consistunt. — Sed contra est quod Philosophus dicit in III *De anima*, com. XXX, quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima : cujus signum est, quod corrupto organo phantasiæ, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt dæmones in quibus phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

4. Sed dicebat quod verbum Philosophi intelligitur de his quæ naturaliter cognoscimus, non autem de his quæ divinitus revelantur. Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. I *Cælestis hierarchiæ*, § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 122, quod « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quæ nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum ; et sic omnes cogitationes nostras dæmon potest videre.

5. Præterea, intellectus noster magis cognoscit ea quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu; quod in dæmonibus locum non habet; et sic magis cognoscunt ea quæ sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo dæmon suo

intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

6. Præterea propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in III *De anima*, com. XXXIX. Ergo, cum dæmon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

7. Præturea, dæmon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

8. Præterea, dæmon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus ejus, quæ sunt causæ cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

9. Præterea, nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram,* cap. VII, « Certissimis indiciis constat enuntiatas a dæmonibus hominum cogitationes. » Ergo dæmones cognoscunt cogitationes.

10. Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur dæmonibus. Ergo dæmones cogitationes tales cognoscere possunt.

11. Præterea, verbum cordis interius magis est simile dæmoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum, XIV *De Trin.,* cap. VII.

12. Præterea, actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed dæmon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis : quod patet per hoc quod Augustinus dicit, XVIII *De civitate Dei,* cap. XVIII, quod quidam philosophus in somnis apparens cuidam dormienti, dissolvit ei quæstionem de qua dubitabat ; quod videtur per dæmones procuratum. Ergo videtur quod dæmon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

13. Præterea, quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod majus. Sed virtus cognoscitiva dæmonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli., XIX, 26 : *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus;* consequens videtur quod dæmones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

14. Præterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere : quia idem signum corporale ad multa se habet; sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione iræ, et etiam verecundiæ. Sed certum est dæmones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum, XII *Super Genes. ad litter.*, cap. XVII, et in lib. *De divinatione dæmonum,* cap. V, et in lib. *Retractat.* Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

15. Præterea, signa corporalia sunt quædam sensibilia. Sed secundum Dionysium, cap. VII, *De divinis nominibus,* § 2, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 867, dæmones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo dæmones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

16. Sed dicebat quod dæmon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. — Sed contra : non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret; nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem angeli ; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat dæmonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes dæmoni occultare.

17. Præterea, sicut Augustinus dicit, II *Super Genes. ad litter.*, cap. VIII, angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quæ sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostræ sunt infra eos, quia ordine naturæ anima est inferior angelo. Ergo dæmones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

Sed contra est quod dicitur Hierem., XVII, 9 : *Pravum est cor hominis et inscrutabile : quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans* corda et probans renes.* Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere : non ergo dæmones eas cognoscunt.

* *Cor omnium ... scrutans cor*

Præterea, I ad Corinth., II, 11, dicit Apostolus : *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est**. Cogitationes autem maxime sunt intimæ homini.

* *Quis enim hominum*

scit quæ sunt hominis. Ergo dæmones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

Præterea, in lib. *De eccles. dogmatibus*, cap. LXI, in princ., dicitur : « Internas animæ cogitationes diabolum non videre certi sumus. »

Respondeo dicendum quod sicut Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad litteram*, cap. XVII, et in lib. *De divinatione dæmonum*, cap. V, compertum est certis indiciis quod dæmones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa : quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem : quæ si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. IX, circa princ. Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur. Hujusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia, multo magis dæmon cognoscere potest quam quicumque homo; et ideo certum est quod dæmones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum prædictum : unde Augustinus dicit, in lib. *De divinatione dæmonum*, quod « aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt. » Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in lib. *Retract.* II, c. X, dicens : « Pervenire ista ad notitiam dæmonum, per nonnulla experimenta compertum est; sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant; aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri. »

Ad hujus ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda; ipsa scilicet species; et usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quæ sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis judicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturæ nostro intellectu, possunt angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad usum, considerandum est quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III *De anima*, com. XVIII, commentator dicit quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; voluntas enim non est alicujus boni particularis, ut proprii objecti; sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causæ, non potest cognoscere inferior causa; sed solum superior causa movens, et ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub præposito tanquam sub inferiori causa, et sub rege tanquam suprema; non poterit præpositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis; non potest cognosci neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

Ad primum ergo dicendum quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut dæmones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quæ sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

Ad secundum dicendum quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis); ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

Ad tertium dicendum quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio; quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, inquantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in lib. *De divinis nomin.* Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus; quædam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

Ad quintum dicendum quod ratio illa concludit quod dæmon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione jam dicta.

Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, inquantum scilicet per objectum, cujus similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum angeli boni vel mali.

Ad septimum dicendum quod duplex est cognitio animæ. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam dæmon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animæ, qua cognoscitur de ea est; et hoc modo homo cognoscit animam quod percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quæ autem sit natura cogitationis humanæ, melius cognoscit dæmon quam homo.

Ad octavum dicendum quod quamvis dæmon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes : quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est.

Ad nonum dicendum quod dæmones enuntiant cogitationes hominum, inquantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est loc. cit.

Ad decimum dicendum quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturæ, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit, I *De anima* apud Aristot., text. xxv, sed species lapidis.

Et similiter etiam dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum quod habitus animæ est quædam qualitas informans ipsam; et ideo magis potest dæmon cognoscere habitum animæ quam cogitationes ipsius, quæ subjacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod dæmon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod dæmon satisfecit dubitanti secundum illa quæ ipse sciebat, non ex eo quod sciret philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem angelum bonum.

Ad decimum tertium dicendum quod dæmon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

Ad decimum quartum dicendum quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquæ differentiæ, quas dæmon melius potest percipere quam homo.

Ad decimum quintum [1] dicendum quod per virtutem intelligibilem, qua angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione; non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat; sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, conjicit aliqua excedentia cognitionem suæ naturæ.

Ad decimum sextum dicendum quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis; sed dicitur eas occultare,

[1] In cod. Mazarinæo erronee solutiones ad xv et ad xvi inverso ordine dantur.

quia ex hoc ipso occultæ sunt quod ex voluntate procedunt.

Ad decimum septimum dicendum quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter angeli cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.

ARTICULUS IX.

Utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali.

Nono quæritur utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro *LXXXIII Quæst.*, lib. IV *De Trinit.*, cap. v, ante medium, habetur quid simile : « Omnia quæ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur. » Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per dæmones, qui dicuntur inferiores potestates aeris hujus.

2. Sed dicebat quod hujusmodi transmutationes dæmones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. — Sed contra : si solum per virtutem naturalium activorum dæmones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quæ per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen dæmones faciunt; narrat enim Augustinus, XVIII *De civit. Dei,* cap. xviii, a med., quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias; et Arcades quando transnatabant quoddam stagnum, convertebantur in lupos; et quod stabulariæ mulieres homines in jumenta convertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum dæmones corpora formaliter transmutare possunt.

3. Præterea, super illud Psalm. lxxvii, 49, *Immissiones per angelos malos,* dicit *Glossa* (ordin. ex Augustin.), quod « Deus punit per malos angelos [1]. » Sed quandoque aliquæ punitiones sunt factæ per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot, Genes., xix, legitur conversa in statuam salis, et socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat XVIII *De civit. Dei,* cap. xvi. Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

4. Præterea, quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo : quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum dæmon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, et magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute dæmonum fieri potest.

5. Præterea, illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formæ, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formæ. Sed cum dæmones ponantur substantiæ quædam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quædam formæ separatæ. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formæ; et ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

6. Præterea, Dionysius dicit, cap. xv *Cæl. hier.*, § 9, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 338, quod « Ignei fluvii significant thearticos, » id est divinos, « proventus copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificæ nutritivos generabilitatis. » Sed generatio est transmutatio secundum formam. Ergo boni angeli possunt corpora formaliter transmutare ; pari ergo ratione et dæmones, qui sunt ejusdem naturæ.

7. Præterea, corpora cælestia moventur a Deo per ministerium angelorum. Agunt autem angeli per intellectum et voluntatem ; voluntas autem ad diversa se habet. Ergo angeli possunt diversimode corpora cælestia movere. Variato autem motu cælestium corporum, variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quæ ex cælestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt ; pari ergo ratione dæmones, qui sunt ejusdem naturæ.

8. Præterea, in lib. *De causis,* prop. xvi,

[1] « Per angelos malos punit Deus. »

dicitur quod virtus intelligentiæ est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo et infinitate suæ virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiæ dicuntur angeli sive boni sive mali. Possunt ergo dæmones corpora formaliter transmutare.

9. Præterea, Augustinus dicit in III *De Trinit.*, cap. III et IV, quod dæmonibus subsunt ignis et aer, et alia hujusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et hujusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo dæmones possunt hujusmodi corpora formaliter transmutare.

10. Præterea, quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed dæmones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales ; nam magi Pharaonis virtute dæmonum ranas fecerunt. Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

11. Præterea, Augustinus dicit in lib. *LXXXIII Quæst.*, quæst. LXXIX, vers. fin., quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum dæmonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod dæmones possint corpora transmutare.

12. Præterea, Gregorius dicit in quadam *Homil.* XXXIV *in Evang.*, n. 10, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 1251, quod ad angelos qui sunt de ordine virtutum, pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed dæmones sunt ejusdem naturæ cum angelis. Ergo videtur etiam quod dæmones possint corpora transmutare.

13. Præterea, dæmon est majoris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animæ transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis dæmon potest immutare formaliter materiam corporalem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVIII *De civit. Dei*, cap. XVIII, parum ante med. : « Non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti [1]. » Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora dæmonum arte vel potestate transmutari non possunt.

Præterea, Philosophus probat in VII *Met.*, text. XXVIII, quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quæ sunt in materia ; ubi Commentator dicit, VII *Metaph.*, text. XXXI ; et lib. XI, com. XVIII, quod substantiæ immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed dæmones sunt substantiæ immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Rom., XIII, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt* * ; unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XI ; et Philosophus in XII *Metaph.*, com. LXII et seq. Huic autem ordini omnes creaturæ subjiciuntur, cum sint a Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est hujus ordinis causa, huic ordini præsidet, non autem ei subjicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet; hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus : ut scilicet id cujus subtilior est forma, sit etiam altior operatio, et inde est quod secundum Dionysium, in cap. IV *Cælest. hierar.*, § 3, *Patr. græc. lat.*, t. III, col. 182, infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III *De Trin.*, cap. III et IV ; et hoc convenit proportioni quæ est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate ; sed per medias virtutes magis particulares et contractas ; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora cælestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quæ est in seminibus ; quamvis quædam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem cælestium corporum absque semine ; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto ; sed fortis effectus requirit agens propinquum : potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si si remotum ab igne ;

* *Qu[...] sun[...] a Deo [or]dina[ta] sun[t]*

[1] Aug. : « modo itaque solum animum, sed nec corpus ... ulla ratione, ... in membra vel lineamenta bestialia veraciter posse. »

sed inflammari non potest, nisi igni conjungatur; unde qui vult rem remotam ab igne et camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a cælestibus corporibus mediantibus propriis activis: generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine naturæ etiam ipsis cælestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per dæmones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod dæmon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter dæmones per activa naturalia, quæ adhibent ad effectus, possunt quædam facere ultra virtutem naturalium agentium: non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est præter ordinem a Deo naturæ inditum; sed omnes prædictæ conversiones factæ sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

Ad tertium dicendum quod Deus non semper punit per malos angelos, sed quandoque etiam per bonos; sicut patet de angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Isaiæ, XXXVII. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus dæmonibus, manifestum est quod in illa operatione dæmon fuit instrumentum divinæ virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, quæ non subjicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos, prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus XVIII *De civit. Dei,* cap. XVI, quod non sunt conversi in aves; sed eis submersis, dæmones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

Ad quartum dicendum quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem, et magis universalem; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

Ad quintum dicendum quod forma separata quæ est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium, cap. V *De divinis nominibus;* et ideo ejus virtuti subjicitur omnis actio: sed aliæ formæ separatæ habent determinatam naturam speciei; unde non potest quælibet quodlibet operari, sed unaquæque id quod competit suæ naturæ, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiæ non perfecte participantis calorem, sicut ea quæ sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formæ.

Ad sextum dicendum quod vivifica generabilitas, de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit, cap. II *De divinis nominibus.* Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant, et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

Ad septimum dicendum quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem, quia etsi angeli cælos moveant, non tamen dæmones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum: angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus; sed habet voluntatem in natura determinata; et secundum modum ejus voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod angeli aliter moverent cælos, et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret

immediate ab eis, sed mediantibus corporibus cælestibus.

Ad octavum dicendum quod virtus intelligentiæ dicitur esse infinita respectu inferiorum, inquantum nôn potest ab inferioribus comprehendi; sed superexcedit ea, non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

Ad nonum dicendum quod ignis et aer et hujusmodi corpora serviunt angelis secundum ordinem divinitus institutum.

Ad decimum dicendum quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quædam activa naturalia, quæ Augustinus in III *De Trin.*, cap. VIII, nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

Ad undecimum dicendum quod signa sive miracula quæ magi faciunt per privatos contractus dæmonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quæ virtute divina fiunt; sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria. Primo quidem, quia dæmones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo, quia celerius possunt ea congregare; tertio, quia activa naturalia, quæ assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad majores effectus ex virtute vel arte dæmonum, quam ex virtute vel arte hominum; et sic hominibus miracula videntur quod per dæmones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quæ per aliquos artifices fiunt.

Ad duodecimum dicendum quod ordo virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

Ad decimum tertium dicendum quod in fascinatione dæmonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiæ vel iræ seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus; et hæc infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicujus infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatæ, ut dicitur in lib. *De som. et vigil.*, cap. XI, ante med.

ARTICULUS X.

Utrum dæmones possint corpora movere localiter.

Decimo quæritur utrum dæmones possint corpora movere localiter. Et videtur quod non. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut Philosophus dicit in VIII *Physic.*, cap. LV et LVI. Sed dæmones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

2. Præterea, anima est spiritualis substantia, sicut et dæmon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum; unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed dæmones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

3. Præterea, omnis actio est per contactum, ut dicitur in I *De generat.* Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus dæmonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod dæmones non possint corpora localiter movere.

4. Præterea, si dæmones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora cælestia, quæ propinquiora sunt eis in ordine naturæ. Sed corpora cælestia movere non possunt: quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in VII *Physicor.*, a comm. X ad XIII, sequeretur quod dæmones sint in cælo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

5. Præterea, inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est, art. præced. Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora, media sunt corpora cælestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo dæmones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere cælestia corpora.

6. Præterea, motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII *Physic.*, com. LV, LVI, LVII et LXXVII. Si ergo dæmones possent corpora movere localiter, possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex prædictis.

7. Præterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum lo-

cum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed dæmones non possunt imprimere formas materiæ corporali, ut supra, art. præced., habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

8. Præterea, idem et motus totius et partis, sicut totius terræ et unius glebæ, ut dicitur in III *Phys.*, com. XLVIII. Si ergo dæmones possunt movere glebam unius terræ, pari ratione possunt movere totam terram; quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo dæmones non possunt aliquod corpus localiter movere.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in III *De Trin.*, cap. VIII, dæmones colligunt semina. quæ adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo dæmones possunt corpora movere localiter.

Respondeo dicendum quod, sicut supra, art. præced., dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum; qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus : habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem; et hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem; et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis; per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque, secundum prædicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente; unde minima variatio corporalis, quæ fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum; non autem alia major variatio, qualis est aliorum motuum.

Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium; sicut motus cæli est prior motu corporis elementaris; et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus; ita quod motor orbis Saturni non posset movere cælum stellarum; nec motor ejus posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II *De cælo*. Sicut ergo superiores substantiæ spirituales movent superiora cælestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dæmones; sive hoc habeant ex conditione naturæ; sive secundum illos qui dicunt, quod dæmones non fuerunt ex illis superioribus angelis, sed ex illis qui præficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suæ naturæ; sive etiam hoc eis conveniat ex pœna peccati, propter quam sunt detrusi a cælestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium, *Homil.* XXXIV *in Evang.*, qui ponit aliquos de supremis angelis per peccatum cecidisse.

Ad primum ergo dicendum quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo, secundum ipsum, fit minima variatio.

Ad secundum dicendum quod anima humana iufimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

Ad tertium dicendum quod dæmonis ad corpus non est contactus corporalis, sed virtualis; qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

Ad quartum dicendum quod corpora cælestia excedunt proportionem virtutis dæmonum vel propter conditionem naturæ, vel propter damnationem culpæ, ut dictum est.

Ad quintum dicendum quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus cælestium corporum, et causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem; et eadem ratione a dæmone vel angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore cælesti dependeat.

Ad sextum dicendum quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus cælestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum dæmones secundum alios motus transmutent, hoc faciunt propria

virtute corporum localiter ab eis motorum.

Ad septimum dicendum quod nihil prohibet dicere, corpora quæ moventur localiter a dæmonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ad hominibus.

Ad octavum dicendum quod idem est naturalis motus totius et partis ; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quæ movet partem : unde licet dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint movere totam terram ; quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi.

ARTICULUS XI.

Utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam, interiorem vel exteriorem.

Undecimo quæritur utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam, interiorem vel exteriorem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, XI *De Trin.*, cap. II, III et IV, quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam. Forma autem quæ est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cujus est similitudo ; ut patet per Augustinum, III *Super Genes. ad litter.*, lib. XII, cap. XVI. Cum igitur dæmones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est ; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

2. Præterea, sentire et imaginari sunt opera vitæ. Sed omnia opera vitæ sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo dæmon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

3. Sed dicebat quod dæmon movet sensum et imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species præexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. — Sed contra : Augustinus dicit in XI *De Trin.*, cap. IV, quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quæ conjungat speciem visibilem ipsi potentiæ visivæ. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam dæmon movere non potest ; quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

4. Præterea, sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis præsentialiter est in intellectu ; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet dæmon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

5. Præterea, hujusmodi formæ in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videtur quod sint in actu ; quia forma rei cognitæ non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur. Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis vel sensus ; quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest dæmon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius hujusmodi formas de potentia, in actum reduxerit ; quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

6. Præterea, secundum Augustinum, in III *De Trin.*, cap. VIII, dæmones in rebus corporalibus operantur per quædam naturalia semina, quæ sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius objectum. Ergo videtur quod absque hujusmodi corporis objecto non possint dæmones imaginationem vel sensum hominis movere.

7. Præterea, Augustinus dicit, in XVIII *De civ. Dei*, cap. XVIII, circa med., quod operatione dæmonum « phantasticum[1] hominis, veluti corporatum, in alicujus animalis effigie appareat sensibus alienis. » Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud dæmon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

8. Præterea, sensus est potentia passiva. Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem propor-

[1] « Phantasticum illud ... apparet. »

tionatum sensui est duplex : unum quidem quasi originans, scilicet objectum ; aliud autem quasi deferens, sicut medium. Sed dæmon, cum sit incorporeus, non potest esse objectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

9. Præterea, si dæmon movet vim cognoscitivam interiorem ; aut hoc facit se objiciendo virtuti cognoscitivæ, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se objiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate ; dæmon autem omni quantitate caret : similiter etiam nec hoc potest facere immutando ; quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas, quibus dæmones carent ; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens duabus rationibus : primo quidem, quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris ; secundo, quia secundum hoc dæmon non ostenderet homini nisi nota ; cum tamen Augustinus, alius Auctor, dicat, lib. *De spiritu et anima,* cap. XXVIII, quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod dæmones nullo modo possint immutare imaginationem vel sensum hominis.

10. Præterea, secundum Philosophum in VII [1] *Physic.,* transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo dæmon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

11. Præterea, agens proximum oportet esse conjunctum ; quia movens et motum sunt simul, ut probatur in VII *Phys.,* a com. XII ad XIII. Sed dæmon non potest esse conjunctus interiori phantasiæ ; quia super illud Habacuc, II : *Dominus in templo sancto suo,* dicit *Glossa* Hieronymi quod dæmon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur ; et multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *LXXXIII Quæst.,* quæst. XII, in princ. : « Serpit hoc malum, » scilicet dæmonis, « per omnes aditus sensuales ; dat sese figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, odoribus se subjicit, infundit saporibus. » Sed per hujusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod dæmones possint sensus humanos immutare.

Præterea, Augustinus dicit, XVIII *De civit. Dei,* cap. XVIII, quod transmutationes hominum in animalia bruta, quæ dicuntur arte dæmonum factæ, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset, si dæmones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per dæmones transmutari.

Respondeo dicendum quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione dæmonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod dæmones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quæ præexistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis, art. IX et X, patet ; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad præsentiam sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque dæmones aliqua faciunt hominibus apparere quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt ; et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, XII *Super Genes. ad lit.,* cap. XVII, XVIII et XIX, ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim præmisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione), excludit hanc opinionem per hoc : quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adjuvari ; non quidem a corpore, sed a spiritu. Quæritur autem ulterius, quomodo anima juvetur a spiritu ad aliqua videnda ; utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur ejus intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quæ ibi jam erant, nec videbantur,

[1] Cod. Mazarin. : « in VIII. »

sicut multa in memoria, quæ non semper intuemur; an fiant illic quæ ante non fuerunt; et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum præsentis vitæ statum non potest intantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeæ substantiæ videat; quia in statu præsentis vitæ non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quæ sunt in mente spiritualis substantiæ; quia quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est; et quidquid sit de intellectuali cognitione animæ humanæ, certum est quod imaginaria ejus visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species in ea existentes, quæ non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit, XII *Super Genes.*, cap. XIII, quòd dubium est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem; est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur; ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiæ, non autem per ipsam ejus substantiam, vel eorum quæ in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quæ ante non fuerant. Non enim potest dæmon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex prædictis, art. 9, patet; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum; ut scilicet aliquid præexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione; dictum est enim supra, art. 10, quod dæmones virtute propria possunt localiter corpora mutaræ. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturæ operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in lib. *De somno et vigilia*, cap. III, assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum dæmones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

Ad primum ergo dicendum quod dæmones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquæ apparitiones fiant.

Ad secundum dicendum quod operatio vitæ secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco: sed secundum quod procedit ex objecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili; et hoc modo immutatur sensus a dæmonibus, scilicet per aliquam exhibitionem objecti.

Ad tertium dicendum quod intentio est virtutis appetitivæ actus: quæ quidem est duplex. Una sensitiva, quæ quidem est virtus organi corporei; unde potest ejus actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum; et hoc modo dæmones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quæ quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi depositive; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur. Unde secundum hoc dæmones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

Ad quartum dicendum quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quæ habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III *De anima*, a Commentatore, com. XVIII; et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quæ prius in memoria conservabantur. Potest autem et hoc in homine fieri per in-

tentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

Ad quintum dicendum quod species quæ præexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram; sicut et species quæ habitualiter existunt in intellectu; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

Ad sextum dicendum quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter : uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam : alio modo secundum aliquod interius motivum; quod quidem fit secundum motum ab anima ad res; et utroque motivo dæmon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

Ad septimum dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum objiciat; sed quia ipse dæmon qui speciem et imaginationem alicujus hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus objicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

Ad octavum dicendum quod dæmon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel objectum; sed inquantum proprium subjectum sensitivæ vel imaginativæ virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

Ad nonum dicendum quod dæmon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei objiciendo, ut ostensum est; sed eam transmutando; non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem : quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris; sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius objicitur, quod sequitur quod secundum hoc dæmon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem, dicendum est quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum, et secundum se et secundum sua principia : et secundum hoc dæmon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare : non enim potest facere quod cæcus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos, quos nunquam vidit : quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis; et hoc etiam modo dæmon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

Ad decimum dicendum quod, sicut Augustinus dicit in lib. *De Trin.*, lib. III, cap. IX, multa dæmones possunt virtute suæ naturæ quæ non possunt propter prohibitionem divinam. Dicendum est ergo quod dæmones possunt virtute suæ naturæ phantasmata perturbando, totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis : non tamen semper hoc facere permittuntur.

Ad undecimum dicendum quod quia « angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, » secundum Damascenum lib. II, *De fide orth.*, cap. III, *Patr. græc. lat.*, t. XCIV, col. 870, consequens est quod quando dæmon humores et spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod dæmon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo : quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare : sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et dæmone fiat aliquid unum, sicut Gentiles arbitrabantur.

ARTICULUS XII.

Utrum dæmones possint immutare hominis intellectum.

Duodecimo quæritur, utrum dæmones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod non. Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap., v, 6, ex persona impiorum : *Sol intelligentiæ non est ortus nobis.* Sed dæmon non potest immutare solem visibilem. Ergo

multo minus potest immutare intellectum humanum.

2. Præterea, nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia : dicit enim Augustinus, XII *Super Genes. ad litter.*, cap. XVI, a med. : « Quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro quod illud cum absens fuerit recordemur; tamen eamdem ejus imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit; » et in X *De Trin.*, cap. V, circa fin., dicit quod « anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de semetipsa. » Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a dæmone immutari.

3. Præterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam dæmon : quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animæ. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo videtur quod dæmon non possit intellectum hominis immutare.

4. Præterea, intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quæ fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quæ habet aliquam formam semper sibi præsentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore cælesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens, scilicet seipsum, quia ipse intelligibilis est. Ergo nullo modo dæmon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

5. Præterea, intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in VIII *Physic.*, com. XXXII. Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in lib. *De Magist.*, cap. XI, XIII et XIV. Ergo videtur quod dæmon non potest interius intellectum immutare.

6. Præterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan., I, 9 : non autem convenit dæmoni, quia *nulla est conventio lucis ad tenebras* *, ut dicitur II ad Corinth., VI, 14. Ergo videtur quod dæmones non immutent intellectum humanum.

* Quæ societas luci ad tenebras?

7. Præterea, cognitio intellectiva secundum duo fit : scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles. Sed dæmon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine a natura; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiæ spiritualis sunt universaliores, et improportionatæ intellectui humano. Nullo ergo modo dæmon potest immutare animam humanam ad intellectualem[1] cognitionem.

8. Præterea, Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæstionum*, quæst. XXXII, quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad dæmonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Joan., VIII, 44 : *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo videtur quod dæmones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem intellectivam[2].

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XVIII *De civ. Dei*, cap. XVIII, a med., quod quidam philosophus quædam platonica dogmata cuidam in somnis exposuit : quod operationi dæmonum Augustinus attribuit. Ergo dæmones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

2. Præterea, super illud Job, XXXVII, 8 : *Ingredietur bestia latibulum suum*, dicit Gregorius in *Moralibus*, lib. XXVII *Moral.*, cap. XXVI, *Patr. lat.*, t. LXXVI, col. 429, quod dæmon in mentem etiam sanctorum ingredi potest : sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

3. Præterea, Augustinus dicit, in XIX *De civ. Dei*, quod dæmon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis dæmon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII *Super Genes. ad lit.*, cap. VIII et XXVI, quod sicut spiritus imaginarius hominis adjuvatur ut formas imaginarias videat; ita etiam mens ejus adjuvatur, ut eas intelligere possit. Sed dæmon adjuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adjuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

[1] Parm. : « intelligibilem. » — [2] Parm. : omittit : « intellectivam. »

Respondeo dicendum quod circa operationem dæmonis duo sunt consideranda : primo quidem quid possit ex virtute propriæ naturæ ; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriæ naturæ, eadem possunt dæmones quæ et boni angeli ; quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis ; nam boni angeli ex caritate hominem ad bonum juvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam dæmon impedire intendit, sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur ; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles ; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum ; secundum lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensis. Inest autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturæ est infra lumen angelicum ; et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adjuvat et confortat inferiorem virtutem ; ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius judicandum ; quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus. Unde hoc modo angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem dæmones. Ex parte autem specierum angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quædam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum ; quod etiam homines facere possunt : sed etiam ulterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem angeli boni ordinant ad hominis bonum, dæmones autem ad hominis malum ; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quæ apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum ; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit, in lib. *LXXXIII Quæst.*, q. XII, quod dæmon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in *Comment.* III, *De anima*, secundum Platonem quidem, in *Dialog. de justo,* comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam ; unde Augustinus, in lib. *Solil.* I, cap. VII et VIII, Deum comparat soli ; sed secundum Aristotelem, lib. III *De anima,* com. XVIII, intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

Ad secundum dicendum quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus ; scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia ; unde comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in III *De anima,* com. XIV. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu ; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc, species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu ; sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem ; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, inquantum esset lucidus in actu ; et reciperet eos, inquantum esset diaphanum carens omni colore ; sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium ; sed reducitur in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in lib. *De anima,* lib. II, com. CLXI ; alioquin cæcus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus ; unde Augustinus dicit, in XI *De Trinit.*, cap. IV, quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus ; et a sensu memo-

ria, a memoria vero acies cogitantis[1]. Quod vero dicitur in XII *Super Genes. ad litter.*, cap. xvi, quod « corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit, » intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem inquantum sentitur, vel speciem imaginariam, inquantum est imaginata ; sed hoc est ex virtute animæ ; habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animæ. Unde Augustinus dicit in XI *De Trinit.*, cap. ii, circa medium : « Non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis ; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. » Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi ; quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, inquantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subjecto ; sed quantum ad rationem speciei, plus convenit cum eo intellectus angeli boni vel mali ; unde aliquo modo potest intellectus angeli vel dæmonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa ; et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus, in III *De anima*, text. xxxix, quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem ; unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, inquantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

Ad quartum dicendum quod aliter est de intellectu angeli et intellectu humano. Intellectus enim angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium ; et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quæcumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color ; unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium ; et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

Ad quintum dicendum quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis ; potest tamen vel angelus vel dæmon vel homo docere, repræsentando intellectui suum objectum, ut supra, et art. præc., dictum est.

Ad sextum dicendum quod intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte objecti, ut dictum est loc. cit.

Ad septimum dicendum quod bonus angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est : sed tam angelus quam dæmon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis : non quidem æquales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo ; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quæ habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

Ad octavum dicendum quod per ipsa vera quæ dæmon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

Circa ea vero quæ in contrarium objiciuntur, considerandum est quod dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum ; inquantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, inquantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.

Et hæc quidem circa quæstiones de malo dicta sufficiant[2].

[1] Ex Aug. in XI *De Trin.*, cap. iv, colligitur. —

[2] Cod. Maz. non habet : « Et hæc quidem, » etc.

FINIS VOLUMINIS DECIMI TERTII.

INDEX

EORUM QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

DE POTENTIA.

QUÆSTIO I.

De potentia Dei.

QUÆSTIO II.

De potentia generativa in divinis.

QUÆSTIO III.

De creatione.

QUÆSTIO IV.

De creatione materiæ informis.

QUÆSTIO V.

De conservatione rerum in esse a Deo.

QUÆSTIO VI.

De miraculis.

QUÆSTIO VII.

De divinæ essentiæ simplicitate.

QUÆSTIO VIII.

De his quæ relative dicuntur de Deo ab æterno.

QUÆSTIO IX.

De personis divinis.

QUÆSTIO X.

De processione divinarum personarum.

DE MALO.

QUÆSTIO I.

De malo in communi.

QUÆSTIO II.

De peccatis.

QUÆSTIO III.

De causa peccati.

QUÆSTIO IV.

De peccato originali.

QUÆSTIO V.

De pœna originalis peccati.

QUÆSTIO VI.

De electione humana seu libero arbitrio.

QUÆSTIO VII.

De peccato veniali.

QUÆSTIO VIII.

De vitiis capitalibus.

QUÆSTIO IX.

De inani gloria.

QUÆSTIO X.

De invidia.

QUÆSTIO XI.

De accidia.

QUÆSTIO XII.

De ira.

QUÆSTIO XIII.

De avaritia.

QUÆSTIO XIV.

De gula.

QUÆSTIO XV.

De luxuria.

QUÆSTIO XVI.

De dæmonibus.

FINIS INDICIS VOLUMINIS DECIMI TERTII.

VESUNTIONE. — EX TYPIS J. BONVALOT.